PRACTISCHE WIJSBEGEERTE

PROF. J. G. WATTJES

24/7/18

PRACTISCHE WIJSBEGEERTE

1924

BOEKHANDEL & DRUKKERIJ W. D. MEINEMA

DELFT

Voorwoord.

Voor hen, die zich tot de wijsbegeerte aangetrokken gevoelen of die bemerken, dat alle levensproblemen waarmede zij worstelen, als problemen die het denken zich stelt, zonder uitzondering verwijzen naar het methodisch wijsgeerig denken, en, zoo ooit, slechts in en door dit denken tot objectief-geldige oplossing kunnen komen, zijn de waardevolle meesterwerken van 't wijsgeerig denken onverstaanbaar zonder ernstige en stelselmatige voorscholing. Door enkelen gewezen op de propaedeutische waarde mijner artikelen-reeksen, die vrijwel verborgen in 't tijdschrift „Licht en Waarheid" zijn gepubliceerd, heb ik gemeend goed te doen, die artikelen tot een inleiding tot het wijsgeerig denken om- en uit te werken en zoo voor grooter kring bereikbaar te maken. De opstellen over de verschillende kultuuruitingen zijn daartoe belangrijk omgewerkt en o. m. uitgebreid met een doordenking der bijzondere kunsten, der verhouding van godsdienst en wijsbegeerte, terwijl het hoofdstuk over het huwelijk belangrijk is aangevuld. Deze opstellen, die de eerste helft van het boek vormen, zijn voor ieder gemakkelijk verstaanbaar en dienen zoo niet alleen als een voorbereiding voor 't wetenschappelijk methodisch denken, doch richten zich ook tot die breede schaar van ernstige menschen, die

zonder belangstelling voor de theoretisch-wijsgeerige problemen en zonder den drang tot systematische beoefening van wijsbegeerte, toch zich op het leven willen bezinnen om tot dieper inzicht te komen aangaande al datgeen, wat het leven ons actief en passief te beleven geeft. In deze eerste helft heb ik getracht wetenschap, techniek en kunst, politiek, zedelijkheid, godsdienst en wijsbegeerte als noodzakelijke kultuur-momenten in hunne onderlinge verhouding begrijpelijk te maken. Vooral is daarbij aandacht geschonken aan de kunsten in hunne onderlinge verhouding en in hunne verhouding tot andere levenssferen, aan het huwelijk in verband met de zedelijkheid, aan den zin van het christelijk geloof en aan de subtiele verhouding van godsdienst en wijsbegeerte in hunne innige vervlechting en noodwendige antagonie. Dit hoofdstuk leidt dan over naar den zin van den waarheidsdrang en de doordenking der verscheidenheid van opvattingen waartoe die drang voert. In de tweede helft, die met gebruikmaking van de opstellen in „Licht en Waarheid" grootendeels nieuw is, heb ik getracht de noodwendigheid te doen beseffen, waarmede het denken tot verschillende wijsgeerige stelsels komt, waarbij ieder stelsel bij dóórdenkende kritische bezinning onbevredigend blijkt en tot een ander stelsel voert. Bij die doordenking der wijsgeerige meeningen heb ik mij beperkt tot die opvattingen, die tegenwoordig in ons land nog al op den voorgrond treden, waarbij ik meer in 't bijzonder aandacht

heb geschonken aan de ontwikkeling van en kritiek op het Psychisch Monisme en het Kantianisme.

Naar aanleiding van de beteekenis van Kant's opmerking, dat de dingen-op-zichzelf voor ons onkenbaar zijn, wordt dan naar het bewustzijn verwezen en de verhouding van denkende subjectiviteit en overdachte objectiviteit doordacht. Van uit den nieuwen zin, die deze doordenking aan de oude probleemstellingen geeft, heb ik getracht de zoo vaak misverstane verhouding van algemeenheid en verenkeling te doen begrijpen als den vorm waarin we alles weten wat we weten en alles overdenken wat we, hoe dan ook, denkend bearbeiden. Met inschakeling van een hier en daar verduidelijkte vertaling van een klein doch in dit verband hoogst belangrijk gedeelte van Kant's „Kritiek van de zuivere rede" is de alles overgrijpende eenheid van het zelfbewustzijn besproken. Deze Kantische bewustzijnsfilosofie is vervolgd door eene doordenking van de wederkeerige betrokkenheid van de objectiviteit, juist met de *veelheid* der subjecten, waarin dan meteen de wederkeerigheid van enkeling en gemeenschap begrepen is. Met deze doordenking van het bewustzijn heb ik getracht de noodzakelijkheid te doen beseffen en meteen de moeilijkheden te effenen eener methodische bewustzijnsleer of phaenomenologie en eener methodische denkleer of logica als grondslagen voor een waarlijk wetenschappelijke begripsontwikkeling van 't menschelijk geestelijk leven. Zoo verwijst het slot weer terug naar den hoogsten eisch onzer men-

schelijkheid: den zin te begrijpen van al hetgeen het menschelijk leven medebrengt.

Ik heb getracht naar geleidelijke opklimming in de moeilijkheid van stof en behandelingswijs. Terwijl de geheele eerste helft, zij 't met meer of mindere inspanning, te *lezen* is, zoo vordert de tweede helft een geleidelijk meer inspanning vereischende *bestudeering*. Vooral de overdenking van de verhouding van bewustzijn en objectiviteit is uiteraard zeer moeilijk voor ieder die daarmede nog niet vertrouwd is, omdat het gewone, niet filosofisch-geschoolde bewustzijn wel over allerlei objecten op allerlei wijs pleegt na te denken, behalve juist over dit zijn eigen doen zelf, behalve juist over het feit dat en de wijze waarop de subjectiviteit zich doorloopend met de objectiviteit bezig houdt en slechts *als* deze bezigheid *is*. Ik beveel daarom na de eerste bestudeering een herbestudeering van al wat over het bewustzijn gezegd is ten zeerste aan.

Op gevaar af van voor den schranderen lezer buitengewoon vervelend te worden, heb ik waar de breedvoerigheid van 't betoog de overzichtelijkheid schaadde telkens herhalende samenvattingen gegeven.

Ik hoop dat dit boekje voor velen een aanleiding moge worden tot verdieping van levensinzicht en voor enkelen een aanleiding tot een zich boven dillettantisme verheffende beoefening van wijsbegeerte.

Rijswijk, 1924. J. G. WATTJES.

Verbeteringen.

Blz.	205,	9e regel van boven staat: gezicht, moet zijn: gericht.
„	206,	10e regel van boven staat: genaamd, moet zijn: gewaand.
„	230,	8e regel van onder staat: eindigheid, moet zijn: oneindigheid.
„	320,	9e regel van onder staat: dan, moet zijn: dat.
„	324,	3e en 4e regel van boven staat: doch dat, moet zijn: dat.
„	420,	4e regel van boven staat: omdat, moet zijn: omvat.

INHOUD.



EERSTE GEDEELTE
VOORBEREIDING.

HOOFDSTUK I.

Practische Wijsbegeerte

Denk aleer Ge doende zijt, en doende denk dan nog. In dezen wijzen raad van Guido Gezelle is begrepen, dat er niets zoo practisch is als het denken. Het denken over het doen, dat het doen behoort vooraf te gaan en te vergezellen, pleegt theorie genoemd te worden in tegenstelling met praktijk, waarmede het doen wordt aangeduid. Is de boven aangehaalde raad juist, dan blijkt er niets practischer dan de theorie.

Om doeltreffend te handelen, dienen we voor en tijdens en over het doen te denken. Nu is echter denken en denken twee. Denken en denken is nog niet steeds hetzelfde, doch als verkeerd denken en zuiver of recht denken juist elkaars tegendeel. Het is zonder meer duidelijk, dat met het denken in de aangehaalde spreuk, niet het verkeerde doch het zuivere denken wordt bedoeld. Tusschen het verkeerde denken en het zuivere denken ligt nu een derde soort, die veel meer pleegt voor te komen dan deze beiden, en wel het onzuiver denken, dat niet geheel en al verkeerd maar ook niet geheel en al zuiver is.

Denken doen we allen, waarbij veel verkeerd gedacht wordt, zeer velen onzuiver denken en

zeer weinigen zuiver denken. Denken doen we allen van nature; zuiver denken vereischt oefening. Denken wij nu verder, ingevolge den aangehaalden raad, over de oefening van het denken, dan blijkt methodische oefening — voor alles en dus ook voor het denken — de meest practische oefening. Nu is geen denkoefening methodischer dan het beoefenen van wijsbegeerte. In dit verband blijkt wijsbegeerte voor het werkzame leven het meest practisch.

Het is echter niet om die reden, dat ik de hier volgende overdenkingen als „Practische wijsbegeerte" aanbied. Ik stel hierbij practische wijsbegeerte tegenover theoretische wijsbegeerte, waarbij ik dan onder theoretische wijsbegeerte versta, het in ieder geval minder practische en minder-direct practische denken over de van ouds gestelde wijsgeerige problemen, waartegenover het op het werkzame leven, op het geheel der menschelijke werkzaamheid gerichte denken practische wijsbegeerte mag heeten. Ofschoon ook reeds de menschelijke hand een orgaan is dat ons verre boven het dier, zelfs boven het vierhandige dier verheft, zoo is toch echt-menschelijke, specifiek-menschelijke werkzaamheid niet zoozeer de werkzaamheid van de menschelijke hand, doch van den menschelijken geest. Dit is ook al daarom het geval, omdat de menschelijke hand slechts waarde als werktuig van den menschelijken geest heeft en dus menschelijke handenarbeid steeds arbeid is in den dienst van en bestuurd door menschelijken geest.

Beschaving in den zuiveren zin van kultuur — en dus niet bedoeld als welgemanierdheid —, beschaving of kultuur wordt niet slechts *verkregen* door de werkzaamheid van den menschelijken geest, doch *is* niet anders dan die werkzaamheid zelf in zijn totaliteit.

Nu is de beschaving van verschillende menschen niet alleen van verschillende grootte, doch ook van verschillende hoedanigheid. Met verschillende hoedanigheid bedoel ik niet meer of minder waarde, doch de verschillen zooals die zich openbaren tusschen den geleerde en den kunstenaar, den dichter en den denker, den staatsman en den koopman.

Zoo ook verschilt de kultuur van verschillende volkeren en van verschillende historische perioden. Onze huidige Europeesche kultuur wijkt af van de middeleeuwsche en van de klassieke; deze allen onderscheiden zich weer van de Chineesche en van de Indische kultuur. Het onderscheid tusschen verschillende kultuur is nu echter van anderen aard dan de persoonlijke verschillen van geestelijke geaardheid. In iedere kultuur zijn steeds dezelfde onderscheiden soorten van geestelijke werkzaamheid aanwezig. Doch verschillende kultuur beoefent diezelfde soorten van geestelijke werkzaamheid met verschillend gerichte aandacht, met verschillend succes en op verschillende wijze. Juist deze verschillen in aandacht, waarbij nu eens de eene dan weer de andere kultuur-uiting in het centrum van de aandacht komt, waarbij nu eens sommige kultuuruitingen

vooruit, andere daarentegen achteruit gaan, waarbij bepaalde kultuur-uitingen nu eens op deze, dan weer op andere wijze worden beoefend, juist deze verschillen geven aan verschillende perioden verschillende geestelijke signatuur, die van verschil van kultuur doet spreken.

Het eerste gedeelte dezer overdenkingen is nu gericht op de kultuur als totaliteit van de geestelijke werkzaamheid van den mensch, op de wijze waarop in de kultuur de wetenschappelijke, technische, artistieke, politieke, ethische, religieuze en wijsgeerige werkzaamheden van den geest als opeenvolgende trappen van zelfvergeestelijking zijn te beschouwen, doch tevens hoe ieder dier werkzaamheden volstrekt geldig en blijvend noodzakelijk is, waardoor geen van allen ooit door een der anderen te vervangen en overbodig te maken is.

Ik hoop door deze overdenkingen een beter begrip te wekken aangaande den geest en zijn werkzaamheid en daardoor de ondoordachtheid te doen begrijpen van de verwijten, die zoo dikwijls tegen een dezer wijzen van werkzaamheid worden geuit, en van de zoo veelvuldig gehoorde uitspraken, dat het nu maar eens voor goed uit moet zijn met de politiek, of met de godsdienst, met de wetenschap of met de wijsbegeerte.

Na aldus in het eerste gedeelte de onderscheiden wijzen van werkzaamheid van den geest als een steeds dieper gaande zelfontwikkeling van den geest te hebben gevolgd tot aan de wijsbegeerte, zal ik in het tweede gedeelte nader het

einddoel en de drijfveer van de wijsbegeerte overdenken, door kritisch na te gaan wat te verstaan is onder de waarheid, die in de wijsgeerige werkzaamheid van den geest wordt gezocht. Eerst wanneer we weten wat we zoeken, kunnen we de methode van zoeken overwegen, hetgeen dan het onderwerp van het derde gedeelte vormt, waarin de methoden der onderscheiden filosofische stelsels kritisch worden onderzocht.

Zoo blijft deze studie een voorbereiding tot de eigenlijke wijsgeerige werkzaamheid en is zij dus ook ten opzichte van de wijsbegeerte niet meer dan het denken, dat het doen vooraf behoort te gaan, op dezelfde wijze als de zoogenaamde kenniskritiek een voorbereiding tot het eigenlijke denken bedoelt te zijn.

Doch evenals die kenniskritiek onmiddellijk en doorloopend in de wijsgeerige strijdvragen binnen voert, evenzoo zullen ook deze overdenkingen midden in de brandpunten van het wijsgeerig denken voeren. Voor het volgen van deze studie is wijsgeerige belezenheid niet noodig. Eenige mate van algemeene ontwikkeling, van algemeene belangstelling in de kultuur en eveneens eenige mate van belangstelling in de wijsbegeerte is voldoende. Ik zal daartoe trachten in den aanvang in de eerste plaats duidelijk te zijn, zelf ten koste van de zuivere zegging, om geleidelijk-aan meer naar zuiverheid dan naar duidelijkheid te streven. Eenige kennis van de geschiedenis der wijsbegeerte, op de wijze als Casimir beknopt in zijn „Wijsbegeerte" heeft gegeven, is wel niet on-

misbaar doch zal toch zeker het begrijpen vergemakkelijken.

Nog enkele opmerkingen mogen dienen om vooroordeelen te vermijden, die wellicht naar aanleiding van enkele gezegden, ja zelfs van enkele woorden zouden kunnen postvatten.

Deze geheele studie spruit uitsluitend voort uit liefde tot de waarheid. En deze geheele studie erkent op de meest volstrekte wijze geen ander gezag dan het gezag van de rede, van het denken, doch dan zeer bepaald en uitsluitend het gezag van *zuivere* rede, van het *zuivere* denken. In verband met het in den aanvang gezegde over het verkeerde, het onzuivere en het zuivere denken, brengt juist deze uitsluitende erkenning van het gezag van het *zuivere* denken de grootste omzichtigheid mede bij de aanvaarding van de uitkomsten van denken in 't algemeen.

Het bedenkelijke van het denken is nu juist die eigenaardigheid van ieder denken, ook van het onzuiver, ook zelfs van het verkeerde denken, dat zijn uitkomst zoo een volstrekte geldigheid schijnt te hebben voor den denkende. Is het natuurlijk denken als ongeoefend en onzuiver denken, bron tot allerlei dwaling, deze eigenaardige verzekerdheid, die ieder denken geeft, is de oorzaak van het verharden en vasthouden van de dwaling.

Deze studie steunt uitsluitend op het redelijk denken over het ervarene. Met de meeste gestrengheid is hier getracht alle spooksels van fantasie buiten te sluiten, juist omdat bekend is,

hoe gemakkelijk zulke spooksels in het denken binnen sluipen en verzelfstandigd worden, zelfs bij diegenen die zich bij uitstek nuchter-empirist wanen. Mijne bestrijding betreft slechts de *spooksels* der verbeelding en zeer zeker niet de verbeelding zelf, die als bronwel van de kunst de 'schoonste' parel van den menschelijken geest is en het eenig vermogen van den geest om de waarheid te ver-beelden, dat is tot beeld te maken, of uit te beelden, dat is in beeld te uiten [1]). Men neme dit voorloopig als verzekering aan als men zich stoot aan het woord God, doch evenzeer als men zich stoot aan het woord rede en vrage zich aan 't einde af of ik die verzekering niet terecht heb gegeven. Bovendien bedenke men, dat zuiver denken vrij denken, dat is onbevooroordeeld denken, noodig heeft en dat schichtigheid bij het hooren van het woord God geen blijk van onbevooroordeeld, dus van vrij denken geeft. Er is niets wat ik in deze studie met grooter heftigheid zal bestrijden, dan ieder geloof aan

---

[1]) Blaise Pascal zegt in zijne „Pensées" over de verbeelding:
Dat is het misleidende deel van 's menschen geest: de meesteres van dwaling en bedrog en des te bedriegelijker omdat zij het niet altijd is: want zij zou een onfeilbaar richtsnoer der waarheid zijn, als zij het ook onfeilbaar van den leugen was.

Doch aangezien zij bijna altijd dwaalt, heeft men geen vat op haar, zoodat zij het ware en het valsche op dezelfde wijze kenmerkt.

Ik spreek niet van de dwazen, ik spreek van de allerwijsten en juist onder hen heeft de verbeelding de grootste overtuigingskracht.

hersenschimmen, onverschillig van welken kant het komt, hetzij van kerkelijken, hetzij van materialistischen kant, hetzij van theosofen en spiritisten of van moderne Christelijke of on-christelijke evolutionisten, hetzij van socialisten of van anarchisten of van communisten. Bij al de door die verschillende richtingen bedachte spooksels is de wensch de moeder van het geloof en is het geloof niet dwazer dan de wensch, omdat, goed begrepen, geen dier fantasieën ook maar in 't minst wenschelijk is.

Het begrip, dat geen dezer idealistisch bedachte droombeelden ook maar in het minst begeerenswaard is, maakt het ongeloof aan de verwezenlijking dier droombeelden in het geheel niet troosteloos. Doch niet alleen zijn deze overdenkingen niet troosteloos waar zij hoopvolle toekomstbeelden afwijzen, doch het in deze overdenkingen ontwikkelde begrip van het waarachtig wezen der werkelijkheid geeft, goed begrepen, een troost, die beter is dan die van een der als

Al roept het verstand nog zoo luid, zij kan de waarde der dingen niet doen uitkomen.

Deze trotsche macht, die de vijandin is der rede, die er behagen in schept haar na te gaan en te beheerschen, om te toonen hoeveel zij in alle dingen vermag, heeft in den mensch een tweede natuur doen ontstaan.

Zij maakt de menschen gelukkig, ongelukkig, gezond, ziek, rijk en arm; zij doet gelooven, twijfelen en het verstand verloochenen; zij heft de werking der zinnen op en doet ze werken; zij maakt gekken en wijzen; en niets ergert ons meer dan te zien dat zij den menschen een heerlijker en volkomener voldoening schenkt dan het verstand ooit doen zou.

onbegeerlijke waan te begrijpen idealismen. Deze volstrekte troost van de waarheid kan ik hier in den aanvang slechts beloven, doch eerst heel veel verder in deze overdenkingen duidelijk maken. Wie echter reeds van te voren zich onder geen beding bereid gevoeld om zich op gezag van de rede — van eigen rede wel te verstaan, want ik wensch volstrekt niet dat men mij zal gelooven — wie zich echter niet bereid gevoelt op gezag van de in hem zelf sprekende rede, geliefkoosde meeningen te laten varen, die doet beter dit werk ongelezen te laten, omdat hij zich dan veel ergernis zal besparen. Doch die noeme zich dan ook niet langer een vrij denker. Want vrij denken is onvereenigbaar met geloof — zelfs aan een toekomstige communistische samenleving. Anderzijds kan het vrije denken vrede hebben met geloof, zoo dit slechts de waarheid gelooft of in zooverre dit de waarheid gelooft. En zoo zal ik somwijlen op gezag van de rede bepaald geloof verdedigen, zooals ik op gezag van diezelfde rede uitkomsten van het denken (het verkeerde denken) zal bestrijden. Want het is waarlijk niet geheel ten onrechte, dat de vrome de bedenkselen van de rede wantrouwt. Heel veel daarvan toch is dwaling. Doch nogmaals, wie zich niet, zonder voorbehoud en zonder vooroordeel wil openen voor eigen redelijk denken, die sluite hier dit boek.

HOOFDSTUK II.

De Organisatie van den Geest.

Waarachtig-menschelijke werkzaamheid is eerst de geestelijke werkzaamheid, de werkzaamheid van den geest. De geest is slechts geest als werkzaamheid. Het werkelooze is niet het geestelijke. Het geheel van de werkzaamheid des geestes heet kultuur. Al het werkende behoeft een organisatie waarmede het werkt en stof die het bewerkt. Zoo ook de geest. Stof voor de werkzaamheid van den geest is de volledige werkelijkheid. Niet meer, doch ook niet minder. De geest is op tweeërlei wijs georganiseerd. De geest is subjectief georganiseerd tot veelheid van geestelijke subjecten: menschen. De geest is ook objectief georganiseerd tot een objectieve gemeenschap: menschheid. De enkele mensch op zichzelf — d.w.z. volstrekt aan zichzelf overgelaten en buiten eenige verbinding met de menschheid, — is geen mensch, doch dier en brengt het zelfs niet tot de spraak. Eerst de menschheid maakt (niet alleen natuurlijk, doch ook geestelijk) den mensch. En de menschen maken de menschheid. Noch de verenkelde geest of mensch, nog de geest der gemeenschap is een enkelvoudig orgaan. Beide

zijn uitermate samengesteld. De wetenschap der psychologie speurt de organisatie van den verenkelden geest na, de wetenschap der sociologie die van de geest der gemeenschap. De gemeenschap is niet één ongedeelde eenheid doch een matelooze veelheid van menschelijke gemeenschappen, die op verwarrend veelvoudige wijze gescheiden en verbonden zijn en daarbij elkaar als een schier onontwarbaar kluwen doorkruisen. Zoo is er gemeenschap van ras, van nationaliteit, van volk, van volksdeel, van stad en dorp. Er is ook gemeenschap van taal, die evenzeer een onderlinge band vormt dan de genoemde. Er is gemeenschap van gezin, van familie, gemeenschap van bedrijf van hen die in een zelfde productieve of improductieve onderneming werkzaam zijn. Er is ook gemeenschap van maatschappelijk beroep, van politieke partij, van vereeniging tot onverschillig welk doel, gemeenschap van kerk, van levensopvatting, van wijsgeerigen denktrant. Al die verbanden van menschen beïnvloeden de door hen verbondenen op meer of minder intense wijze. Al die verbanden zijn in meer of mindere mate betrokken bij de verrichting van geestelijke werkzaamheid. Verscheidene van die verbanden zijn onmisbaar voor een eenigszins vruchtbare geestelijke werkzaamheid. Er is geen geestelijke werkzaamheid mogelijk zonder een zekere ordening van menschelijke arbeid door werkverdeeling en samenwerking. De kleine doch ook meest intensieve gemeenschap tot samenwerking door werkverdeeling

is het gezin. De grootste der in zichzelf gesloten en duidelijk afgepaalde gemeenschappen is de staat, die met krachtige hand een behoorlijke samenwerking mogelijk maakt, door de uit die samenwerking voortvloeiende rechten te beschermen en tot de uit die samenwerking voortvloeiende plichten te dwingen. Naast het hechte en welomsloten gezinsverband en het eveneens hechte en welomsloten staatsverband, is de maatschappij als een min of meer chaotische veelheid van verbanden tot samenwerking door werkverdeeling te beschouwen.

Doordat gezin, maatschappij en staat in onderling verband zorgen voor het voor allen nuttige en noodige (zoo goed en kwaad als dat gaat) maakt zij den tijd van enkelen vrij tot beoefening van het hoogere. In het gezin zorgt de dienende liefde voor de verschaffing, toebereiding en toediening van het voor 't levensonderhoud noodzakelijke. De maatschappij zorgt door de slavende zelfzucht van allen voor de bijeengaring, vervaardiging en verspreiding van al het voor het levensonderhoud noodzakelijke. De staat zorgt gewelddadig door de macht van het georganiseerd geweld voor de handhaving van het recht, zonder welk gezin en maatschappij niet doelmatig zouden kunnen werken.

Zoo maken gezin, maatschappij en staat, door voor het noodige te zorgen, het hoogere mogelijk.

Tot dat hoogere behoort in de allereerste plaats de wetenschap, die in volstrekte belangeloosheid de ordelooze veelheid van dingen en

feiten van de werkelijkheid gadeslaat, om zoo kennis te verzamelen van de werkelijkheid.

In dit korte hoofdstuk heb ik de organisatie van den geest slechts even aangestipt. Hoezeer een uitvoerige ontwikkeling van deze organisatie belangwekkend moge zijn en ook tot beter begrip van het werk van den geest zou kunnen bijdragen, zoo moet ik daarvan hier ter plaatse afzien, om de aandacht in hoofdzaak op het werk van den geest, de kultuur te bepalen.

TWEEDE GEDEELTE.
HET WERK VAN DEN GEEST.

DERDE HOOFDSTUK.

De Wetenschap [1])

Wetenschap is stelselmatig geordende kennis. De matelooze veelheid van de denkbare en de voorhandene vormen, dat zijn de wiskundige en de natuur-vormen, de matelooze onderscheidenheid van het denkbare en het feitelijk gebeurende: het abstrakt-mechanisch, het natuur- en het geestesgebeuren, is een verwarrende en voor onzen geest onomvatbare chaos. Wij komen slechts tot kennis van de denkbare en werkelijke vormen en gebeurlijkheden door een ordening, waarbij onder één soort verscheidene vormen, onder één regel verscheidene gebeurlijkheden saamgevat worden, of wel door een schifting en weglating van het onbelangrijke, van de nevenzaken, waarbij één aaneengeschakeld en voor onzen geest te omvatten verhaal van de hoofdzaken overblijft. De wetenschap der geschiedenis bedient zich in hoofdzaak van de laatstgenoemde methode. De bekwaamheid van den geschiedkundige bestaat in

[1]) Dit hoofdstuk en het volgende is in hoofdzaak ontleend aan de Rede tot opening mijner lessen aan de T. H. te Delft, uitgesproken op 27 September 1918 over „De verhouding van de bouwkunst tot wetenschap, techniek en kunst."

hoofdzaak in een juist gevoel van wat van het vele gebeurde en gebeurende moet worden weggelaten, in de gave om het belangrijke, het wezenlijke, dat waar het op aan komt, te onderscheiden van het onbelangrijke. De wis- en natuurkundige wetenschappen passen deze schifting en weglating ook wel toe, doch bedienen zich in hoofdzaak van de eerstgenoemde methode, de methode der veralgemeening van het bijzondere. De wiskundige wetenschappen in uitgebreiden zin hebben tot veld van onderzoek abstrakte denkbaarheden. De rekenkunde heeft tot voorwerp de getallen; de stelkunde, de hoegrootheden; de meetmeetkunde, de afgetrokken vormen; de kinematika en de beschrijvende meetkunde, de uit afgetrokken gebeurlijkheden: beweging en projectie, ontstaande meetkundige vormen; de theoretische mechanica, de beweging in het afgetrokkene en de daaruit af te leiden begrippen: weg, snelheid, versnelling, kracht, arbeid, arbeidsvermogen; de toegepaste mechanica met de leer der elastische vormverandering, de gedraging van ideëele lichamelijkheden: lichamen, die gedacht worden alleen en volstrekt elastisch te zijn.

Kenmerkend voor alle wiskundige wetenschappen is, dat hare stof bestaat in onwerkelijke afgetrokkenheden en dat de menschelijke geest de algemeen voor deze afgetrokkenheden geldende regels vindt zonder eenige verschijnselwaarneming, door logische denkwerkzaamheid alleen. De proefnemingen op het gebied der toegepaste mechanica zijn hiermede slechts schijn-

baar in strijd; zij toetsen niet de waarheid van het logisch gevondene, doch onderzoeken in hoeverre de gedraging der werkelijke lichamen overeenkomt met die der abstrakte volkomen-elastische.

De methode dezer wetenschappen is deduktief, d. w. z. afgaand van het algemeene naar het bijzondere; hare uitkomsten zijn apodiktisch, d.w.z. volstrekte zekerheid hebbend.

De natuurwetenschappen hebben de dingen en gebeurtenissen in de natuur tot haar voorwerp. Evenals bij de wiskundige wetenschappen vindt hier in de allereerste plaats een ordening in soorten plaats. De chaotisch voorhandene en gebeurende bijzonderheden worden hierdoor teruggebracht tot algemeene vorm- en verschijnsel-soorten. Na en in verband met deze ordening worden algemeene formuleeringen gezocht voor de bijzondere gedragingswijzen van al die onderscheidene vorm- en verschijnsel-soorten. Die algemeene formuleeringen van de bijzondere gedragingswijzen hebben den vorm van algemeen geldende wetten, de natuurwetten. Anders dan bij de wiskundige algemeene regels, de stellingen, hebben de natuurkundige algemeene regels, de wetten, geen logische noodwendigheid. De noodzakelijkheid, dat de natuurdingen zijn zooals ze zijn en zich gedragen zooals ze zich gedragen, is zoo onmiddellijk niet in te zien. De wetten zijn dus niet op te sporen zooals de stellingen door de in zichzelf gekeerde werkzaamheid van den geest. Hier is waarneming noodig van het

in de natuur aanwezige en gebeurende, dat zijn dus de enkele bijzondere gevallen. Uit de vergelijking van de vele bijzondere gevallen wordt het daarin gemeene opgespoord, en dat wat de bijzondere gevallen gemeen hebben wordt als het algemeene beschouwd. Zoo is hier de methode induktief, dat is opgaand van het bijzondere tot het algemeene. Doch hierdoor mist de uitkomst het apodiktisch karakter, zij geldt slechts voor zoover de waarneming reikt.

Veelal wordt de beteekenis der natuurwetten misverstaan en worden zij als verklaringen van natuurverschijnselen opgevat. Inderdaad echter verklaren de natuurwetten niets, zij constateeren slechts in algemeene termen. Zij hebben een beschrijvend en ook een voorzeggend karakter. De natuurwetten stellen ons in staat vooruit te weten wat in bepaalde gevallen, onder bepaalde omstandigheden zal gebeuren. „Die uit het verledene kent het toekomende spel, zulk een die weet zijn weetje wel." (Vondel). Het aantoonen dat een bepaald feit, kwalitatief en kwantitatief, in overeenstemming is met een of meerdere wetten, zou dit feit slechts dàn verklaren, indien die wet of die wetten zelf verklaard waren. Die wetten zijn echter niet verklaard, doch afgeleid uit waargenomen feiten van dezelfde soort als het feit, dat nu door de wetten verklaard moet heeten. Verklaren is het aantoonen van de logische noodzakelijkheid. Voor verklaring dienen de hypothese-vorming met de daarop gebouwde theorieën. Of deze nog wel tot de

exakte wetenschappen behooren, is voor bestrijding vatbaar. Het is hier niet de plaats om op deze strijdvraag in te gaan.

De natuurwetenschap gaat uit en moet uitgaan van de vooronderstelling van een volkomen wetmatigheid der natuur. De natuurwetten zijn bedoeld als algemeen geldende regels. En zij gelden ook volstrekt en zonder uitzondering. Doch — en dit is zeer belangrijk en wordt te veel over het hoofd gezien — zij gelden voor ideëele gevallen, voor gevallen, waarin slechts een of zeer weinige verschijnsel-soorten werken op een beperkt en afgesloten stelsel. De natuurwetten gelden dus niet voor de werkelijke gevallen, die allen onontwarbaar ingewikkeld zijn, doch voor onwerkelijke gevallen, abstrakties van onzen geest. Om een voorbeeld te noemen wijs ik op de valwetten; zij gelden voor het vrijvallend lichaam, maar een vrij vallend lichaam komt in de werkelijkheid niet voor. De werkelijk voorkomende val is niet de vrije val; bij den werkelijken val doen de weerstand van de lucht, de luchtstroomingen, de beweging der aarde, het aardmagnetisme, electrische verschijnselen e. d. allen mede, allen de uitkomst beïnvloedend volgens eigen wet. Nergens komt in de werkelijkheid een enkele verschijnsel-soort alleen en op zichzelf voor; nergens komt ook een beperkt stelsel voor, dat niet beïnvloed wordt door de geheele wereld daarbuiten.

Juist de omstandigheid dat de natuurwetten, de gekende en de ongekende, allen tegelijk voor

de werkelijkheid gelden, maakt, dat geen der natuurwetten, zoo op zichzelf en zonder meer, voor de werkelijkheid volstrekt geldig is. In de werkelijkheid is ieder onderdeel met al het oneindige overige op oneindigerlei wijs in relatie. Zoo heeft de determineering plaats door oneindig veel determineerende factoren. Het is nu juist de oneindige veelheid der determineerende factoren, die in de physische natuur de determineering betrekkelijk opheft.

De veelheid der determineerende factoren in de natuur noopt bij het natuur-onderzoek tot proefneming. Waarneming van al hetgeen zich buiten ons toedoen voordoet, is in den regel voor wetenschappelijk onderzoek onvoldoende door de hopelooze samengesteldheid. Een proef is de nauwkeurige waarneming van een geval, dat wij opzettelijk zich laten afspelen onder zoodanige omstandigheden, dat het zooveel mogelijk overeenkomt met het ideëele geval van een beperkt gesloten stelsel, waarop slechts een of weinige verschijnsel-soorten werken. Het gelukt ons echter nooit het ideëele geval, het geval in de wet bedoeld, geheel te verwerkelijken, wij kunnen het slechts min of meer benaderen. Om die reden trachten wij het geval zooveel mogelijk zoodanig in te richten, dat de niet-bedoelde werkingen na te gaan en bij de uitkomst in rekening te brengen zijn. Doch ook dit gelukt ons niet volkomen. Een reeks proefnemingen zal dan ook altijd uitkomsten geven, waar een wet slechts bij benadering op past. In het algemeen is alleen

het opzettelijk teweeggebrachte, dat is het kunstmatige natuurfeit, zoo weinig ingewikkeld, dat een natuurwet er voor geldt.

De natuurwettelijkheid, werkend binnen een eindig gesloten stelsel, d.w.z. een stelsel vrij van alle inwerking van buiten, zou dit volkomen bepalen, doch werkende in het oneindig systeem der natuur, vermag de natuurwettelijkheid niet volkomen te determineeren. De oneindige werkelijkheid der physische natuur, afzonderlijk genomen, is een en al gedetermineerdheid en desniettemin in en door zichzelf niet volkomen gedetermineerd. Zoo is het mogelijk dat, zonder de natuurwettelijkheid te doorbreken, de menschelijke geest mede invloed op het gebeuren kan hebben; zoo is het mogelijk, dat de menschelijke wilsbeschikking, naast de natuurwetten, mede een determineerende factor wordt.

Deze mogelijkheid is nu juist de mogelijkheid der techniek. Wat is de techniek toch anders, dan het opzettelijk ingrijpen van den mensch in de gestaltenis van het natuurlijk voorhandene, om daarmede menschelijke doeleinden te verwerkelijken?

HOOFDSTUK IV.

De Techniek.

In de techniek bevrijdt zich de menschelijke geest van de natuurcausaliteit. Hij doet dat niet, door de natuurwetten te niet te doen, doch door ze te benutten. Wij stellen de natuurwetten niet buiten werking, doch te werk, voor ons, om door ons beraamde vormen en verschijnselen te verwerkelijken. Wij dwingen de natuur om in hare eigene stof, door haar eigene krachten, werkend volgens hare eigene wetten, het door onzen geest planmatig bedachte voort te brengen. We vermogen niets hoegenaamd *tegen* de natuurwetten; *met* de natuurwetten daarentegen vermogen wij zeer veel. Wij vermogen daarmede ons tot zeer groote hoogte te bevrijden van onze afhankelijkheid van het natuurlijk voorhandene. Onze landwegen, onze kunstmatige waterwegen en havens, onze kanalisaties, onze polders, onze irrigatiewerken, bevrijden ons van gebondenheid aan de aardrijkskundige gesteldheid van door ons bewoonde streken. Het voertuig, het rijwiel, de automobiel, de spoorwegen bevrijden ons van onzen tragen natuurlijken gang en van ons onvermogen om lang achtereen te gaan; onze wapens bevrijden ons van ons gering natuurlijk

weer- en aanvalsvermogen. De vaartuigen bevrijden ons van onze gebondenheid aan het land; de vliegmachines en luchtschepen bevrijden ons van de zwaartekracht, die ons aan het aardoppervlak bindt.

In de natuurwetenschap en in de techniek heeft de menschelijke geest met dezelfde stof te doen: de stoffelijke natuur. In de wetenschap bedoelt de menschelijke geest die natuur te nemen geheel zooals zij is, hij tracht nauwgezet te vermijden daar iets aan af of toe te doen. In de techniek daarentegen laat de menschelijke geest de natuur niet zooals hij haar vindt. De techniek is juist het bewustelijk ingrijpen in het natuurlijk voorhandene, het wijzigen van het gevondene. In de techniek beraamt de menschelijke geest vormen en gebeurlijkheden, die nuttig zijn voor de bevrediging van behoeften en hij vormt de stof om in die bepaalde vormen.

De techniek beheerscht de natuurwetten, niet door ze af te schaffen, doch door ze te dwingen, door ons gewilde en voorafberaamde uitkomsten te verwerkelijken. De aan de noodzakelijkheid gebonden natuur wordt in de techniek dienstbaar gemaakt aan den vrijen doeleinden stellenden en doeleinden verwerkelijkenden geest. Het is juist de omstandigheid, dat de natuur volstrekt gebonden is aan hare wetmatigheid, waardoor wij dus staat op haar kunnen maken, die het ons mogelijk maakt onze doeleinden te verwerkelijken. Zoo steunt onze vrijheid tot doelbereiking op de gebondenheid der natuur.

Onze beheersching van de natuurwettelijkheid is echter niet volkomen. Telkens hebben we wenschen, die we nog niet kunnen verwerkelijken. Voortdurend zinnen we op middelen om het technisch nog niet mogelijke. mogelijk te maken. Er is een soort van strijd tusschen de blinde natuurnoodzakelijkheid en den overwegenden, beramenden en vooruitziende vrijen geest, een strijd, die voor ons niet zonder ongevallen afloopt. Ongevallen zijn niet bedoelde gevallen en als zoodanig overwinningen van de blinde natuurcausaliteit op den betrekkelijk vrijen, doelstellenden technischen geest. De technische ongevallen zijn legio. Ik noem slechts de instorting van gebouwen en bruggen, de doorbraak van dijken, de spoorweg-, automobiel- en vliegtuigongevallen, de ketel-explosies, de kortsluiting, de mislukte operaties der heelkundige techniek. De technische geest zint voortdurend op middelen om de ongevallen zooveel mogelijk te beperken.

De natuur verzet zich ook nog op een andere wijze tegen onze bedoelingen, en wel door in een langzaam doch aanhoudend proces het door de techniek voortgebrachte te verwoesten. Hiertoe behooren de verwering onzer bouwmaterialen, de vernieling van hout door worm, paalworm, en zwam, de vernieling onzer bouwconstructies door water en vorst bij inwatering, ook de verdringing of aantasting van de door land- en tuinbouw en veeteelt gekweekte gewassen en dieren door niet bedoelde (schadelijke) organismen. Tegen deze vooruit te voorziene aan-

houdende tegenwerking wapent zich de techniek door het beramen van doelmatige middelen.

De techniek gebruikt dus natuurstof en natuurkrachten om daarmede vooraf beraamde dingen en verschijnselen te verwerkelijken, die ons nuttiger zijn dan het zonder ons toedoen natuurlijk voorhandene en gebeurende. Als de techniek natuurstoffen en natuurkrachten benut, dan moet zij die kennen. Techniek vooronderstelt dus natuurkennis, omdat zij de toepassing van natuurkennis is. Voor een primitieve techniek is de door onopzettelijke ervaring als van-zelf opgedane natuurkennis voldoende. Voor onze huidige hoog-ontwikkelde techniek is onze uitgebreide stelselmatig geordende natuurkennis, onze natuurwetenschap, noodig.

Als toepassing van natuurkennis is voor de techniek kennis der natuur niet voldoende, er is ook kennis van de toepassing toe noodig, dat is kennis van de technische methoden. En ook hier is voor een primitieve techniek slechts eenige onopzettelijk opgedane kennis voldoende, terwijl een hoog-ontwikkelde techniek, als die van onzen tijd, stelselmatig vergaarde en geordende kennis, dat is technische wetenschap vordert. Doch ook kennis is nog niet voldoende. Naast kennen is kunnen, naast technische kennis is technische vaardigheid noodig.

De techniek vordert dus wiskundige wetenschap en natuurwetenschap en zij is onafscheidelijk van technische wetenschap.

De technische wetenschappen behooren tot de

derde hoofdsoort van wetenschappen: de geesteswetenschappen. Hebben de wiskundige wetenschappen tot object logische natuur-abstrakties (denkvormen, die de geest zich vormt door zijn abstraheerende, dat is ontledende en het ontledings-product afzonderlijk beschouwende denkarbeid), de natuurwetenschappen, alle werkelijke verschijnselen van de natuur, de geesteswetenschappen richten zich op den geest zelf in al zijn verschillende uitingen. De aard harer stof: de gedragingen van den menschelijken geest, brengt mede, dat deze wetenschappen zich niet bepalen tot een beschrijving van wat pleegt te gebeuren, doch ook hierop kritiek oefenen, vorschen hoe iets zal kunnen gebeuren en aangeven hoe iets behoort te gebeuren. Zoo worden vele der geesteswetenschappen geheel of gedeeltelijk *practische* wetenschappen en *normatieve* wetenschappen. Als voorbeelden van praktische en normatieve wetenschappen noem ik naast de technische wetenschappen in engeren zin, de geneeskunde, de rechtswetenschappen, de wetenschap der statistiek, de economie, de opvoedkunde. Zoo wordt op het gebied van de geestelijke wetenschappen de overgang voltrokken van den beschouwenden wetenschappelijken arbeid, die het gevondene laat zooals het is en het slechts beschrijft, tot die werkzaamheid van den menschelijken geest, die het gevondene planmatig wijzigt.

Door de innige samenwerking en wisselwerking van de wetenschap der techniek en hare wis- en natuurkundige hulpwetenschappen is het niet

mogelijk, beiden altijd goed uiteen te houden. Zoo laat zich bijvoorbeeld de behandeling van de berekening van gewapend-beton niet goed scheiden van de behandeling der gewapend-beton-constructies; zoo is de electrotechniek eene samensmelting van een natuurkundige en een technische wetenschap. Ook de mechanische en de chemische technologie en de kennis van bouwmaterialen zijn samensmeltingen natuurwetenschappelijke en technisch-wetenschappelijke elementen. Om die reden worden dikwijls onder de benaming van technische wetenschappen samengevat de wetenschap der technische methoden en alle daarvoor noodige wis- en natuurkundige hulpwetenschappen.

In de tweede helft van de 19e eeuw staan de wetenschap en de techniek en van de wetenschappen meer bepaald de wiskundige, natuurkundige en technische wetenschappen in het centrum van den aandacht. De op de techniek gerichte natuurwetenschappelijkheid geeft aan de kultuur van de laatste helft der vorige eeuw zijn geestelijke signatuur.

Kenmerkend voor de technische werkzaamheid van den geest is het gericht zijn op het noodige. In het bewustelijk niet meer passief nagaan doch actief omscheppen van het gevondene, verheft zich de techniek boven de wetenschap. Doch deze verheffing is slechts zeer betrekkelijk. Want de verhevenheid van de volstrekt belanglooze belangstelling van den wetenschappelijken geest is bij de techniek als zoodanig verloren en ver-

vangen door een belangdienend streven naar maximum resultaat bij minimum arbeid. In de tweërlei grensgebieden vervaagt echter dit typisch accent van de techniek. De technisch-wetenschappelijke vorsching heeft als overgang van wetenschap en techniek iets van de verhevenheid van de wetenschap. Nauw met dit ééne grensgebied is het tegengestelde grensgebied van de techniek verbonden: de technische ontdekkingen, de voortschrijding van de techniek, waarin het nut nog wel mede doet, doch op den achtergrond treedt. Waar het technisch maken zeer sterk het accent van scheppen heeft, waar het maken geschiedt als nog nooit gemaakt is of het maaksel is zooals er nog nooit maaksel gemaakt is, zelfs wanneer het maaksel in zijn soort niet nieuw, doch overweldigend en indrukwekkend is als getuige van de macht van den technischen geest, daar nadert de techniek de kunst. [1])

In onze technische werkzaamheid, in meest uitgebreiden zin genomen, komt een der wijzen

[1]) De ingenieur Eberhard Zschimmer in „Philosophie der Technik (Vom Sinn der Technik und Kritik des Unsinns über die Technik)" eenzijdig als ingenieur met vooringenomenheid voor de techniek over de techniek filosofeerend, ziet zeer terecht is, dat in enkele andere filosofische beschouwingen, deze zijde, de verhevene zijde van de techniek verwaarloosd is, doch begaat nu de fout de techniek eenzijdiglijk met haar grensgebied te vereenzelvigen en weigert nu ook de andere minder verheven zijde van de techniek, die in die andere beschouwingen zeer terecht gesteld zijn te laten gelden. Natuurlijk voert deze eenzijdige beschouwing tot volslagen wanbegrip van de verhouding der geestes-uitingen.

Ook deze eenzijdigheid is onzin over de techniek.

aan het licht, waarop de geest in aanhoudenden strijd de natuur tracht te beheerschen, een poging, die nooit volledig gelukt, en dus een blijvende tweespalt tusschen natuur en geest te weeg brengt. Volgende hoofdstukken zullen andere vormen van die tweespalt ontvouwen.

HOOFDSTUK V.
De kunst.

I

De kunstzinnigheid van den Geest. [1])
De Schoonheid.

De kultuur is de eigenaardige, een bepaald tijdvak en bepaald volk of volkerengroep eigene, ontvouwingswijze van het geestelijk leven. Geestelijk leven is de aanhoudende strijd, waarmede de geest zich even aanhoudend van de banden der natuur bevrijdt. De eigenaardige stand van dien strijd over de geheele linie, dit is de kultuur van een bepaald tijdvak en volkerencomplex. De schets van een zoodanige bepaalde kultuur is de schets van den stand van wetenschap, techniek en kunst en van de vormen van maatschappelijk en staatkundig leven, van zede en zedelijkheid, van religie en wijsbegeerte. Zoo een schets is niet volledig, indien daarin geen plaats aan de kunst is gewijd. Want ook de kunst is een der vele vormen van den strijd van natuur en geest. De eigenaardige plaats, die de

[1]) Dit eerste gedeelte van het vijfde hoofdstuk is in hoofdzaak ontleend aan mijn serie artikelen over Natuur en Geest verschenen in 't Tijdschrift Licht en Waarheid, jaargangen 1917 en 1918. (Administratie Irisstraat 5, Hilversum.)

kunst in dezen strijd inneemt, is het onderwerp van dit hoofdstuk. Over geen der andere fasen van dien strijd, met uitzondering van den godsdienst, loopt de waardeering zoozeer uiteen als over de kunst. Eenerzijds hoog verheven en als hoogste fase van het geestesleven beschouwd, wordt zij anderzijds verguisd en als materialistisch en ongeestelijk gewraakt. Men maakt het zich bij deze beoordeeling niet moeilijk; zonder eenige bezinning wordt verklaard: de kunst is des duivels, of wel: de kunst, eerst de kunst is recht goddelijk.

Nergens blijkt zoo duidelijk, juist ook in onzen tijd van geleerdheid en veelweterij, van volksonderwijs en gepopulariseerde wetenschap, het bedroevend gemis aan inzicht in het wezen der kultuur en aan begrip van de onderlinge verhouding der in iedere kultuur meedoende verschillende vormen van het geestesleven, dan juist bij deze onbezonnen, oppervlakkige en generaliseerde beoordeeling van de kunst.

De bevrijding des geestes van de banden der natuur heeft velerlei fasen, die in begrijpelijke verhouding tot elkaar staan.

De nog belangelooze weetgierigheid der wetenschap wil den geest brengen tot kennis van de wetten, waaraan de natuur is gebonden. De wetenschap wil de natuur nemen geheel zooals ze is, zonder daar iets af of bij te doen. Zij is uit op *kennen*.

De techniek laat de natuur niet zooals ze is. Zij vormt de natuur om, in door haar beraamde vormen. Zij is uit op het *kunnen* en behoeft

en gebruikt daartoe het kennen. Zij benut de door haar gekende gebondenheid der natuur. Zij laat de natuur zelf, door hare eigene natuurkrachten, datgeen tot stand brengen, wat de geest bedenkt en wil. Zoo bevrijdt de techniek den geest van de onderworpenheid aan de wetten der physische natuur, door die te werk te stellen. Doch zelf is de techniek weder in dienst van de overige aan nooden gebonden psychische natuur. Van dien kant is de techniek de slavernij van het zwoegen om te voorzien in de nooddruft en in bevrediging van ijdele begeerten. De techniek is in dienst van den nood en het nut. Wel vormt ze de natuur om, naar ontwerp van eigen geest, doch haar geest ontwerpt niet vrij. De technische geest, de blootelijk technische geest, is in zijn ontwerpen gebonden aan het noodige en het nuttige.

Voor zoover de techniek bij zijn vorm-beraming en verwerkelijking zich van dien band bevrijdt, zoover wordt ze kunst. De bloote techniek maakt het bruikbare en vèrbruikbare. Bestreeft ze méér of wat anders dan het bruikbare en het verbruikbare, dan wordt ze kunst.

De kunst is zoo een techniek — in zoover zij het door den geest beraamde verwerkelijkt, m. a. w. de natuur omvormt tot door den geest ontworpen vormen. Doch de kunst is tevens meer dan een techniek, in zoover in haar de geest *vrij* ontwerpt, bevrijd — zoo niet geheel-en-al, dan toch immer in zekere mate bevrijd — van de banden van nut en nood. Zoo *heeft* de

kunst haar techniek. De kunst maakt haar techniek aan zich dienstbaar. Zij *benut* de techniek tot verwerkelijking van haar eigen doeleinde. En haar doeleinde is *het schoone*.

Het noodige is wat nood stilt; het nuttige is 't aangename, niet om eigen wil, niet om zijn zelfs wil, doch als doelmatig middel tot wat anders, tot de opheffing van nood. Het schoone stilt geen nood, het is niet middel tot wat anders, het is aangenaam om zijn zelfs wil. Nood brengt den wensch mee tot zijn opheffing. Hij is op te heffen door gebruik of verbruik van iets, dat daarom voor noodstilling begeerd wordt en zoo begeerte wekt. Het ge- of verbruiken van het tot noodstilling begeerde, bevredigt de begeerte. De bevrediging der begeerte is niet alleen opheffing van de onlust van den nood, doch tevens positieve lust. Het schoone nu geeft vreugde, d. i. positieve lust, zonder een begeerte te bevredigen. In den schoonheidszin wordt begeerteloos vreugde beleefd aan het niet-begeerde.

Kunstzin is de drang om te beramen en te verwerkelijken wat schoon is.

In het bovenstaande is reeds begrepen, dat er geen scherpe grens is tusschen techniek en kunst. Bij hetgeen om het nut gemaakt wordt, wordt veelal ook als bijkomstigheid den schoonen vorm nagestreefd. Waar dit in de techniek doelbewust en met nadruk geschiedt, wordt de techniek gebruikskunst of kunstnijverheid. In dezen vorm, in den vorm van gebruikskunst, doordringt de kunst haast geheel de techniek. Naar de bijzon-

dere geaardheid van den tijdgeest geschiedt dit doordringen van de *geheele* techniek door kunstzinnigheid met meer of mindere nadruk en met meer of minder succes. Het was een eigenaardigheid van de kultuur der 19e eeuw, dat allengskens de kunstzinnigheid uit de techniek verdween. Wij leven thans in een tijd van vermoedelijke kentering, waarin door een allengs aangroeiende minderheid de kunsteloosheid der techniek als een kultuurgebrek wordt gevoeld. Had in het voorafgaande tijdperk in de kunstzinnigheid Frankrijk de leiding, de herleving der gebruikskunst in de laatste decenniën wortelt daarentegen in de Germaansche landen. De „moderne" beweging tot het wederom brengen van schoonheid in de techniek vond zijn oorsprong in Engeland onder invloed van Ruskin, William Morris e. a. en kwam later tot een zeer vruchtbare scheppende ontwikkeling bij Hollandsche en Duitsche kunstnijveren.[1])

Wat algemeene ontvankelijkheid betreft is deze moderne kunstnijverheidsbeweging nog zeer in haar aanvang en gaat ze nog onopgemerkt voorbij aan de groote meerderheid ook van de kringen der meer beschaafden.

Behalve pottebakkerskunst, weefkunst, naaldkunst, drukkerskunst, boekbinderskunst, meubelkunst kan ook de bouwkunst tot de gebruikskunsten gerekend worden. De gebruikskunst is

[1]) In Holland: Berlage, v. d. Bosch, Penaat, Eisenlöffel v. d. Hoef, Colenbrander e. a. In Duitschland de „Deutsche Werkbund".

niet volledig kunst en toch ook niet meer bloote techniek.

Eerst de vrije of zuivere kunsten scheppen hun voorwerp om de wille van de schoonheid alleen. In de zuivere kunst zijn fasen van vergeestelijking te onderscheiden en de kunsten zijn te rangschikken in een reeks van aangroeiende vergeestelijking. Om dit te doen begrijpen, is het noodig dieper in het wezen van het schoone en de kunst door te dringen. Met het gezegde, dat de kunst de uiting van den geest is in zijn streven naar beraming en verwerkelijking van het schoone, en dat het schoone datgene is, wat vreugde geeft zonder bruikbaar of verbruikbaar te zijn, is het wezen van kunst en schoonheid toch slechts onvolledig aangeduid. Het schoone heeft verschillenden graad. Er is een doorloopende stijging van het nog niet eigenlijk schoone, doch slechts bekoorlijke tot het niet meer eigenlijk schoone doch verhevene. Deze stijging is een opklimming van bloot zinnelijke schoonheid tot zinrijke schoonheid. Altijd is het schoone, dat wat de aandacht ontheft van het alledaagsch nuttige en noodige van het praktische alledags leven. Doch het doet dit verschillend, het doet dit op de wijze der aangename verstrooiing, en staat dan bijna op gelijk niveau met het spel; het doet dit ook door te ontroeren tot een stemming van onthevenheid aan aardschen nood en staat dan bijna op gelijk niveau met de religie. En tusschen die beide uitersten is een geleidelijke opklimming. Kunnen we de verschillende

kunstuitingen, de verschillende kunsten rangschikken in volgorde van zinnelijke tot zinrijke, in iedere kunst zelf hebben wederom de enkele kunstwerken verschillende graad van vergeestelijking. Ook in de gebruikskunst reeds komt de zeer verschillende graad van vergeestelijking uit. De gebruiksvoorwerpen, dienstig voor verwerkelijking van hoogere kultuur-uitingen, zijn vaak van meer verheven schoonheid dan vele voorwerpen van vrije kunst. Denk slechts aan de wijding, die uit kan gaan van kerkelijke bouwkunst.

Zoo overgrijpt de kunst èn de beuzelachtige genieting èn de gewijde ontroering. Daarom laat de kunst zich niet zoo maar in een bepaald vakje rangschikken.

In de kunstzinnigheid is de geest bevrijd van begeerige baatzucht, is hij belangeloos belangstellend en onbaatzuchtig. Bevrijding tot onbaatzuchtigheid gaat niet zoo ver als bevrijding tot zelfverloochening, zooals ik in een volgend hoofdstuk zal ontvouwen.

De kunst moge in haar meest geestelijke uitingen ontroeren tot gewijde stemming van ontheven-heid aan aardschen nood, zij voert dan daarmede toch weer buiten eigen gebied buiten en *boven* de schoonheid tot het verhevene. De kunst voert daarmee over haar eigen grens. Want als de schoonheid overgaat in verhevenheid, dan gaat de schoonheidsontroering over in heiliging en de geest is daarmee niet meer kunstzinnig doch religieus.

De kunst moge zinrijk zijn, zij bevrijdt niet tot begrip, tot levensbegrip, dit is tot zelfbegrip en wereldbegrip. Het zinrijke kunstwerk spiegelt slechts de zinrijken inhoud van den aanschouwer, spiegelt slechts gevoelens en gedachten, die in den aanschouwer reeds aanwezig zijn. Zoo is het mogelijk, dat in een kunstwerk oneindig veel meer of dieper zin ligt dan zijn maker wist of vermoedde. Ook hier wederom voert de kunst boven zich zelf uit en gaat kunstzinnigheid zonder grens over in wijsgeerigheid.

Die overgang hebben wij te zoeken in de kunstsoort, in onze taal onjuist „letterkunde" of oneigenaardig „schoone letteren" genoemd, doch die beter woordkunst geheeten wordt. De woordkunst stelt als kunst reeds de eisch van geestrijkheid. In de kleur- en vormharmonie van de plastische en de vlakke decoratieve kunst en in de harmonie der toonen is het schoone niets dan zichzelf, het wil niets zeggen dan schoonheid, het is zonder verderen zin. Het kan wel, doch behoeft geenszins een symbolische beteekenis te hebben, die dan toch evenveel naast de schoonheid der harmonie staat. In het werk van woordkunst echter *spreekt* de geest. Toch omvat ook de woordkunst werken van oneindig verschillende geestelijke waarde, van af het slechts aardige gedicht of de slechts genoeglijke roman, tot de meest diepzinnig-wijsgeerige kunstwerken. En tusschen de diepzinnige werken van kunst en de kunstzinnige werken van wijsbegeerte is geen grens te trekken.

Buiten de grens van de kunst blijft bij iedere gedachte-uiting in den *stijl* de schoonheid meedoen. Iedere gedachte-uiting is zeggingskunst, die haar graad van schoonheid heeft. Kunnen we alzoo in den strijd om de zelfbevrijding des geestes van de boeien der natuurlijkheid kunst, zedelijkheid en religie als achtereenvolgens hoogere fasen van bevrijding zien, uitdrukkelijk moeten we daarbij bedenken, dat de kunst in de veelzijdigheid harer uitingen van oneindig verschillende geestelijke waarde is, en dat de kunst op hare wijze, op eigene wijze tot de hoogste regionen des geestes voert. Beseffen we zoo èn de verhouding der kunst tot de andere kultuur-uitingen èn tevens de betrekkelijkheid dier verhouding, dan zullen we niet licht *de* kunst als zoodanig vergoddelijken of veroordeelen. Dan eerst zullen we de kunst in al haar uitingen naar *eigen verdienste* beoordeelen.

Dan zullen wij niet, omdat kunst geen religie is, de kunst ongodsdienstig — omdat kunst geen zedelijkheid is, de kunst onzedelijk, omdat kunst geen wijsbegeerte is, de kunst onwijsgeerig noemen. Wij zullen erkennen, dat er verhevene en gewijde kunst is, en ook duffe redeneerende moraal, dorre en farizeesche godsdienst en oppervlakkige ondiepzinnige wijsbegeerte. Wij zullen dan niet, met een toch zoo diepzinnigen geest als Augustinus, iedere schoonheidsstreeling vreezen en veel minder in puriteinsche eenzijdigheid alle kunstzinnigheid uit de religie weren.

Wij zullen het noch de kunst in het algemeen, noch de betrokken kunstsoort euvel duiden, als we zien, dat enkele menschen door sommige kunstwerken niet of niet alleen aesthetisch aangedaan, doch tot zondige begeerte geprikkeld en tot kwaad verleid worden, zooals dat bij danskunst, rythmische bewegingskunst en bij 't naakt in schilder- en beeldhouwkunst het geval is. Wat is de waarde eener zedelijkheid, die niet aan verzoeking mag worden blootgesteld? Waarin anders kan zich de zedelijkheid uiten dan juist in het weerstaan van verzoeking?

De kunst neemt dus wel een eigenaardige en zeer ruime plaats in de kultuur in. Zij overgrijpt èn het oppervlakkige frivole èn het heilige ernstige. Buiten haar eigenlijk gebied en zonder scherpe scheiding doordringt de kunst eenerzijds bijkans de heele techniek als gebruikskunst, anderzijds de religie en de wijsbegeerte als zeggingskunst. Afwijzing van de kunst, van welke richting ook komende, wijst op een kant van geestelijke armoede. In de volledige verwerkelijking des geestes doen het schoone, het goede en het ware mede.

Zoo is in den strijd van natuur en geest ook de kunstzinnigheid een noodzakelijke moment.

II.

De kunsten en hunne zelfbeweging.

Kunst is die werkzaamheid van den menschelijken geest, die oorspronkelijke schoonheid schept. De kunst is echter niet *één* kunst, doch verbijzondert zich tot een veelheid van kunsten, die ieder als kunst het algemeene kenmerk van kunst vertoonen, doch als bijzondere kunsten hunne bijzondere eigenaardigheden hebben. De vele kunsten laten zich rangschikken in volgorde van opeenvolgende fasen van de zelfverwerkelijking van den geest. De aldus gerangschikte rij is beiderzijds te vervolgen tot buiten de grenzen der kunst, eenerzijds als kunstnijverheid, die als een techniek vol van kunstzinnigheid alreeds bijna kunst is, anderzijds als de kunstzinnige verzorging van den vorm, waarin de geest *spreekt* in wetenschap, godsdienst en wijsbegeerte, als de welsprekendheid van de sprekende rede, als de schoone stijl van de schrijvende rede.

In de kunst toont de mensch zijn vrijheid, zijn bevrijd-zijn van den strijd om het bestaan. Op de natuurlijkste wijze geniet de mensch zijn vrijheid in de sport, die hoewel niet steeds van schoonheid verlaten, toch nog geen kunst is.

Kunstzinnig wordt het spel der lichaamsbeweging eerst in den dans. Op de laagste trap is dans nog niet veel meer dan ontspanning. De dans kan zich echter vergeestelijken tot een spel van lichaamsbeweging, dat zeer bepaald een kunstuiting is. Voortgezette vergeestelijking voert den dans over in de rythmische gymnastiek, waarin de laatste sporen van het genot van de lichaamsbeweging als zoodanig verdwenen zijn en dus uitsluitend de kunstzinnigheid aan het werk is. Zoo is sport nog geen kunst, danskunst overgang en rytmisch bewegingsspel volledig kunst.

De geheele techniek is voor zoover ze zichtbaarheden maakt, niet van schoonheidszin verlaten, doch mag daarom nog geen kunst heeten. Er is echter techniek, die zeer bepaald op het maken van schoonheid gericht is, zonder nochtans kunst te zijn. Aan de behoefte om zich met schoonheid te omringen voldoen de reproductietechnieken, die het schoone in natuur en kunst op de wijze der techniek na-beelden. In de techniek wordt het schoone echter ook nog op andere wijze nagestreefd, door het nuttige te verwerkelijken in schoonen vorm : kunstnijverheid. Nog niet in de reproductieve kunsten, doch eerst in de nijverheidskunst wordt het schoone op de wijze der kunst verwerkelijkt. In den dienst van de kunstnijverheid ontwikkelen zich als afzonderlijke vakken de versieringstechnieken of sierkunsten, die wederom zeer bepaald kunst zijn. De kunstnijverheid legt schoonheid *in* het doelmatige; de sierkunsten maken schoonheid *aan* het doelmatige.

Typografische kunst, kleedkunst, meubelkunst, boekbinderskunst zijn gebruikskunsten. Naaldkunst, houtsnijkunst, inlegkunst, kunstsmeedwerk, edelsmeedkunst zijn sierkunsten.

De kunstnijverheid en de daaraan zoo na verwante sierkunsten, die in de 19de eeuw niet zoozeer teloor gingen, doch veelmeer volstrekt ontaard zijn, door een onder het peil van barbaarschheid gezakten wansmaak, deze gebruiks- en sierkunsten hebben zich in onze eeuw geleidelijk hersteld. John Ruskin en William Morris gaven reeds in de vorige eeuw den eersten stoot. Zij meenden echter ten onrechte de moderne verbeterde technische methoden der machinale nijverheid te moeten verloochenen, om weder kunst in de techniek te kunnen brengen. Onze huidige kunstnijveren, wier werk en streven nog veel te weinig gekend en gewaardeerd wordt, zelfs in de meest beschaafde kringen, hebben intuïtief beter begrepen, dat alle pogingen om de kultuur tot een vroegere fase terug te dringen, vruchteloos zijn, dat we de technische vooruitgang en de moderne technische methoden hebben te aanvaarden en dat, evenals vroegere geslachten dat met *hunne* technische methoden hebben gedaan, wij juist *onze* technische methoden moeten benutten, om de daarmee bereikbare en dus voor onzen tijd kenmerkende schoonheid in de gebruiksdingen te verkrijgen. Het is op deze plaats zeker wel geoorloofd, de aandacht er op te vestigen, dat onze kultuur thans, naast de groote massa van producten, die van armoedigen geest getuigen, ook huisraad als ser-

vies- en glaswerk, klokken, lampen haarden, tapijten en meubelen en verder kleeding, lijfsieraden, boekdrukkerswerk en boekbanden levert, in welker aestetisch verzorgden vorm de geest zijn kunstzinnigheid toont. Degeen die dit boekje heeft gekocht, bezit daarin een product van hedendaagsche typografische kunst en van hedendaagsche bindkunst.[1])

De kunstreproductie-techniek is nog geen kunst, de gebruikskunst is grensgebied, de sierkunst is volop kunst.

Evenals de kunstnijverheid ontspringt ook de bouwkunst niet uit vrije scheppingsdrang van den menschelijken geest. De bouwkunst ontspringt uit de noodzakelijkheid om te voorzien in de somwijlen zeer pijnlijk gevoelde behoefte aan omsloten en zoo van menschelijke en natuurlijke buitenwereld afgesloten ruimte. Met die ruimteomsluiting is echter een groote mate van schoonheid te bereiken. Op de laagste trap is de bouwkunst nog niet veel meer dan een techniek. Doch de bouwkunst kan zich vergeestelijken tot een techniek, die zeer bepaald kunstuiting is. In de meesterwerken van bouwkunst is het naast de schoonheid, waarin het nuttige en noodige wordt tot stand gebracht, ook dikwijls nog de grootscheid van conceptie en de koenheid van constructie

[1]) Men lette op de fraaie door onzen landgenoot H. J. de Roos ontworpen moderne Hollandsche letter, op de gesloten heid van het bedrukte gedeelte en op de verhouding daarvan tot de geheele bladzijde.

die tot bewondering dwingt. De aestetische en de technische bewondering vloeien hierbij geheel ineen. Zoo geniet in de bouwkunst de geest zichzelf niet alleen in en als kunstzinnige geest, doch ook als technische geest.

Het voortbrengen en het waardeeren van doelmatigheid is een zaak van verstandelijke beredeneering. Schoonheids-schepping en schoonheidswaardeering echter berusten niet op verstandelijke beredeneering, doch op een onberedeneerd maar daarom toch wel overwegend kunstgevoel, een kunstgevoel, dat ons wel in aanleg doch niet in volledige ontwikkeldheid gegeven is en dat daarom gekweekt, geoefend en ontwikkeld moet worden. Ontwikkeling van 't productieve kunstgevoel geschiedt in hoofdzaak slechts door *doen*; ontwikkeling van 't receptieve kunstgevoel in hoofdzaak slechts door *waarnemen*.

Het wel-overwogene van de kunst-schepping komt uit in de aesthetische zelfcritiek, die ieder kunstenaar als zoodanig bij voortduring behoeft. Niet alleen het aesthetisch oordeel is niet onmiddellijk eens-voor-al voltooid, doch ontwikkelbaar, — ook het enkele schoonheidsoordeel over een bepaald kunstwerk is niet onmiddellijk eens-voor-al af, doch behoeft nadere overweging, waarbij het niet bij het onmiddellijke bewustzijn van mooi of leelijk 'vinden' blijft. Wil het oordeel een aesthetisch oordeel blijven, dan moet die overweging niet op de wijze van verstandelijke beredeneering gaan. Aan de ontwikkeling van 't kunstzinnig oordeelsvermogen blijkt de

menschheid, ook aesthetisch, van éénen geest. Want ondanks de kleine persoonlijke smaakverschillen, ondanks de kleine verschillen van den ontwikkelden smaak in verschillenden tijd, beweegt zich de ontwikkeling van het schoonheidsoordeel bij iedereen en ten allen tijd in hoofdzaak in dezelfde richting.

Dat er nu een zeer nauwe betrekking is tusschen schoonheid en doelmatigheid in bouw- en gebruikskunst hebben Violet le Duc en Morris begrepen en zeer juist hebben zij in de kunst van hun tijd een onzuiverheid juist in deze betrekking gevoeld. Doch de zeer bijzondere aard dier betrekking hebben zij niet beseft. Het is toch geenszins waar, dat het doelmatige *als zoodanig* en zonder meer ook schoon is.

Ieder bouwmeester en gebruikskunstenaar, die niet moedwillig blind is, ervaart dit bijna dagelijks. Het is geen uitzondering, doch regel, dat er een conflict is tusschen de onmiddellijk (d.i. *zonder* aesthetische overweging) voor de hand liggende doelmatige en de onmiddellijk voor de hand liggende schoone vormen. De kunstzinnige werkzaamheid is juist het oplossen van dat conflict. Bij de gebruikszaak, dus ook bij het bouwwerk, is nu niet alleen 't constructief en 't practisch doelmatige als zoodanig geenszins aesthetisch bevredigend, doch ook de schoonheid van vorm- of kleurverhouding als zoodanig op zichzelf en zonder meer bevredigt aesthetisch niet. Slechts *die* doelmatigheid doet zich hier als schoon gelden, die in de vormen is uitgebeeld, en (voor den

beschouwer) uit de vormen spreekt. En slechts *die* vorm- en kleurschoonheid doet zich hier als zoodanig gelden, d. w. z. werkt aesthetisch, die ongedwongen uit de doelmatigheid schijnt voort te vloeien. De wanbevrediging bij gemis van die ongedwongenheid uit zich bij ons in de kwalificeering: mooimakerij. Zoo is dan 't ontwerpen van gebouwen en gebruiksvoorwerpen eenerzijds vol van nuchter verstandig-practische beredeneerdheid, anderzijds volledig onberedeneerd kunstgevoel.

Dit brengt in den bouw- en gebruikskunstenaar die eigenaardige vereeniging mede van beredeneerdheid en onberedeneerdheid, van bewustheid en onbewustheid, in zeer bijzondere betrekking. Het onberedeneerde schoonheidsgevoel en het redeneerende praktische verstand zijn zonder eenige vermenging dermate met elkaar tot eenheid vervlochten, dat beide zijden niet uiteen te hakken zijn, zonder het wezen van bouw- en gebruikskunst aan te tasten.

Met nadruk wordt er hier de aandacht op gevestigd, dat begrip van deze hier ontwikkelde, in 't wezen van bouw- en gebruikskunst begrepen, verhouding, voor den bouw- en gebruikskunstenaar in het geheel niet noodig is en ook geenszins het vermogen om 't wezen dier kunsten te verwerkelijken waarborgt. Kenmerk van den waren kunstenaar is het door een zuiver intuïtief voelen in acht nemen èn van de grenzen èn van de innerlijke verhoudingen van eigen kunst. En zoo heeft dan deze uiteenzetting in een boekje dat

wellicht door vele bouw- en gebruikskunstenaars gelezen zal worden, zeer zeker verontschuldiging noodig, evenals de ontwikkeling van 't verhoudingsbegrip van 't huwelijk in het volgend hoofdstuk behoeft. Ter rechtvaardiging moge dienen, dat de algemeene onbevangenheid niet ernstig kan werden geschaad daar waar men algemeen bevangen is in half, dat is verkeerd, begrip dier verhoudingen, een halfheid, gevaarlijker voor 't zuiver intuïtief gevoel dan volledig begrip, dat aan 't intuïtief gevoel volkomen recht doet weervaren.

Vrije kunst als de schilderkunst en beeldhouwkunst, als de toonkunst, dichtkunst en woordkunst is de bouwkunst nog niet en in zooverre staat zij onder die kunsten, doch in grootschheid en koenheid van samenvatting tot eenheid van zooveel onderscheidene factoren, wordt zij door geen der andere kunsten overtroffen en slechts door sommige werken van woordkunst geëvenaard. De bouwkunst omvat, behalve bouwkunst in engeren zin, ook tuinbouwkunst, bruggenbouwkunst en stedebouwkunst. De stedebouwkunst gebruikt de werken van gebouwen-kunst, tuinkunst en bruggenkunst met de techniek van wegbouwkunde en waterbouwkunde, om het kunstwerk te maken, dat als het ware het lichaam van de kultuur is: *de stad*. Want ondanks alles, dat tegen de stad kan worden aangevoerd, verhouden zich stad en platteland als kultuur tot tot natuur. Men bedenke, dat slechts de kultuur kan ontaarden; de natuur ontaardt niet. Men

zal dus niet alleen brandpunt, doch ook zelfkant van de beschaving in de stad, en met name in de groote stad moeten zoeken. En op het platteland, dat in ons land door de techniek van natuurlandschap nagenoeg geheel tot kultuurlandschap is omgewerkt (om nog niet eens te spreken van het kunstmatige land der droogmakerijen), op het platteland verhouden zich boerenhuis en akker wederom als kultuur tot natuur.

Beeldhouwkunst en schilderkunst zijn geestelijker kunsten dan de bouwkunst, zoowel omdat beiden vrije kunsten zijn, niet voortspruitend uit de harde noodzakelijkheid, die de bouwkunst voortbrengt, alsook omdat beiden veel zinrijker zijn dan de bouwkunst. Bouwkunst geeft, evenals de sierkunsten uit het voorgaande drietal en als de toonkunst uit het volgende drietal, uitsluitend de schoonheid der harmonie, de schoone verhouding van vormen en kleuren, en de schoone verhouding van tonen. Deze kunsten doen slechts het gevoel aan en geven slechts schoonheids-ontroering en niets anders. Sierkunst, bouwkunst en toonkunst komen ook hierin overeen, dat zij met geheel oorspronkelijke elementen werken. De vormen van sierkunst en bouwkunst, de tonen van muziek, zijn niet aan de natuurlijke werkelijkheid ontleend. [1]) Beeldhouwkunst en schilderkunst verwerken daarentegen de gegevens der natuurlijke werkelijkheid, dichtkunst en woordkunst de ge-

[1]) Tuinkunst evenwel werkt met natuurelementen, eveneens de vocale toonkunst.

gevens der geestelijke werkelijkheid als hun materiaal. De beeldhouwkunst en de schilderkunst zijn dus eenerzijds meer kunstzinnig dan bouwkunst, in zooverre zij vrije kunstuiting zijn, anderzijds minder kunstzinnig dan bouwkunst in zooverre zij hunne kunstvormen aan de natuurlijke werkelijkheid ontleenen, terwijl de kunstvormen van de bouwkunst kunst-scheppingen van den technischen geest zijn. Zij zijn tenslotte minder kunst dan bouwkunst in zooverre zij meer-dan-kunst zijn, door hun zinrijkheid.

Beeldhouwkunst en schilderkunst gebruiken de vormen der natuur. Zij reproduceeren echter niet de schoonheid der natuurlijke werkelijkheid, doch vertolken de visie van den kunstenaar op die schoonheid. Hunne schoonheid is daarom, als natuurschoonheid, die door den geest is heengegaan, van hoogere orde dan de natuurschoonheid zelf. In den zin van hun onderwerp beelden zij ook de schoonheid of zelfs de verhevenheid van de geestelijke werkelijkheid. Zij houden echter nog een derde schoonheid in, de schoonheid der beelding-zelf, d.w.z. van de techniek der beelding. Want, anders dan bij bouwkunst, is bij beeldhouw- en schilderkunst de techniek-zelf ook kunst. In de techniek der schilder- (en teekenkunst) en der beeldhouwkunst is, evenzeer als in de conceptie en compositie, de kunstzinnigheid aan het werk.

Zoo is de verhouding van bouwkunst, beeldkunst en schilderkunst (met teekenkunst) niet zoo eenvoudig. In de beeld-, teeken- en schilderkunst

is de geest dieper in de kunstzinnigheid, dieper in het wezen van de kunst doorgedrongen, doch komt bij die verdieping tevens tot iets hoogers dan de kunstzinnigheid. In de beeld-, teeken- en schilderkunst *begint* de kunst boven zichzelf uit te komen.

De scheiding, die de bouwkunst maakt tusschen ontwerper en uitvoerder komt in anderen vorm terug bij de kunsten, die een hoogere fase van vergeestelijking zijn dan bouw-, beeld- en schilderkunst. Uitvoerende toonkunst, zangkunst en tooneelspeelkunst voeren de werken uit (of op), die door componeerende toonkunst, dichtkunst en woordkunst zijn gemaakt. De uitvoering is hier echter niet minder kunst dan de ontwerpende kunsten. Het bouwkunstwerk wordt eens-voor-goed door de bouwtechniek verwerkelijkt. De werken van muziek, zang en tooneel, die niet tot blijvend *zijn* verstollen, zooals die van bouw-, beeld- en schilderkunst, doch steeds *wòrden*, behoeven telkens opnieuw verwerkelijking. De toonkunst werkt, evenals bouwkunst, met oorspronkelijke elementen, doet, evenals bouwkunst slechts het gevoel aan en geeft dus zuivere schoonheids-ontroering zonder meer. Bouwkunst en muziek zijn daardoor, *in dit opzicht*, de zuiverste kunsten, in zoover beiden zijn kunst-zonder-meer, niets-anders-dan-kunst. Vandaar dat bouwkunst gestolde muziek, muziek vloeibare bouwkunst genoemd wordt. Uitvoerende en componeerende toonkunst zijn, hoewel onderscheiden, toch één. De een zonder de ander is onmogelijk.

De uitvoerende zangkunst vooronderstelt twee scheppende kunsten. Zij behoeft woord en melodie. Het woord wordt door de dichtkunst, de melodie door de toonkunst geleverd. In de uitvoerende tooneelkunst zijn verscheidene kunsten begrepen. Hoofdzaak moge zijn de ontwerpende tooneelschrijfkunst en de uitvoerende tooneelspeelkunst, daarnaast doen ook mede de kleedkunst en de tooneel-decorkunst, een architectonische schilderkunst of decoratieve bouwkunst.

Slechts kort zij hier nog de schouwburg-bouwkunst en de zeer ontwikkelde en ingewikkelde tooneel-techniek genoemd.

Zooals bouwkunst abstract is, beeldkunst en teekenkunst concreeter en zinrijker en schilderkunst wederom concreeter en zinrijker zijn, zoo is ook muziek abstract, zangkunst concreeter en zinrijker en tooneelkunst wederom concreeter en zinrijker. Ook zangkunst en tooneelkunst zijn daardoor hoogere fasen der vergeestelijking dan muziek. Doch eveneens zijn deze beide kunsten minder kunst, minder zuiver-kunst, omdat zij meer-dan-kunst zijn, omdat zij kunsten zijn, die boven de kunst uitwijzen. Zij komen reeds verder boven de kunst uit dan beeld-, teeken- en schilderkunst.

Componeerende en uitvoerende toonkunst zijn onafscheidelijk. Men kan zeggen, dat componeerende kunst geen ‚werkelijke' kunstwerken voortbrengt, doch slechts potentieele kunstwerken.

Anders is de verhouding bij zang- en tooneelkunst in zoover de daarin vooronderstelde dichtkunst en proza-kunst, (rythmische en niet-ryth-

mische woordkunst) geenszins van uitvoerende kunsten afhangen, doch zelfstandige kunstwerken scheppen, die ook zonder bemiddeling van uitvoerende kunst genoten kunnen worden. Zij beperken zich dan ook niet tot 't scheppen van stof voor uitvoerende kunsten, zooals de componeerende toonkunst moet doen.

In die vrije scheppingen in dicht en ondicht is wederom de vergeestelijking verder voortgeschreden. De dichtkunst is daarbij nog zeer duidelijk kunst. De proza-kunst daarentegen is grens-van-kunst. Evenals 't bij de bouwkunst al de vraag kan zijn of zij wel *alreeds* kunst is[1]), zoo kan 't bij de proza-kunst de vraag zijn of zij *nog wel* kunst is. Tot de woordkunst is hier niet alleen de litteraire kunst, doch ook de voordrachtkunst te rekenen. Zonder scherpe scheidingslijn vloeit hier de kunst in andere kultuuruitingen over: in ontspanningslectuur en in wetenschap, in zedelijkheid en politiek, in godsdienst en wijsbegeerte. Men denke hier aan de detective-romans, aan historische romans en stylistisch wel-verzorgde zuiver wetenschappelijke historische studiën, aan ethische en politieke tendenz-litteratuur-aan de bijbelsche letterkunde en welverzorgde kanselredenen, aan wijsgeerig getinte romans en aan wijsgeerige werken met schoonen stijl.

Ongemerkt en zonder grenslijn, gaan de ont-

---

[1]) De bouwkunst heet zeer terecht de ‚eerste' der kunsten. Dat wil zeggen, dat zij de rij der kunsten opent, zelf bijna nog geheel en al techniek en nog maar net kunst is.

spannende lichaamsbewegingen, de sporten, in de kunst over. Sport is nog geen kunst al geeft ook zij schoonheid. Dans is grens-van-kunst, rythmische gymnastiek en orchese is volop kunst.

Ongemerkt en zonder grens*lijn* gaat ook de techniek in de kunst over. De kunstelooze voortbrenging van schoonheid: de reproductie-techniek is nog geen kunst, doch in 't opzettelijk teweeg brengen van schoonheid toch ook weer niet geheel van kunstzinnigheid verlaten. Ontwikkeld schoonheids-*oordeel* is er in verondersteld.

In de aestetische verzorging van den vorm van 't practisch noodige is de aanvang van de kunst, die zich in de versieringskunsten van de techniek emancipeert, om zich in de bouwkunst te verheffen tot een grootsche, alles overgrijpende en zuivere kunst, die echter ook niets-meer-dan kunst is, die vrijwel niets dan schoonheid geeft en dan ook nagenoeg zonder zin is, — en anderszijds geheel en al gebonden is aan de harde noodzakelijkheid van 't nuttige en noodige, vol van practische verstandigheid, en zoo dan nog geen vrije kunst is.

De kunst verdiept zich dan verder in beeldteeken- en schilderkunst. Deze kunsten zijn minder oorspronkelijk, doch daardoor tevens concreeter, omdat zij de meer volledige werkelijkheid kunstzinnig uitbeelden. In deze kunsten begint de kunst boven zichzelf uit te wijzen.

Als bouw-, beeld- en schilderkunst verhouden zich toonkunst, zangkunst en tooneelkunst. Ook

de toonkunst is zuivere kunst, d. i. niets-meer-dan kunst en volledig-oorspronkelijke kunst. Doch de toonkunst is nog zuiverder kunst dan de bouwkunst, omdat de toonkunst geheel vrij is, niet ontspruit uit nood en harde noodzakelijkheid. Zij is ook zuiverder kunst dan beeld- en schilderkunst en dan zang- en tooneelkunst, omdat zij volstrekt niets anders dan schoonheid geeft en volstrekt tot niets nut is, dan tot 't geven van de zuivere schoonheids-ontroering. *In de muziek culmineert de kunst.* De vergeestelijking gaat echter verder, zij blijft bij de schoonheid niet staan. In het woord van de zangkunst en tooneelkunst komt de zinrijke gedachte zich voegen bij de schoonheid. In de vrije dichtkunst en proza-kunst bevrijdt zich de gedachte van de schoone melodie, om in de dichtkunst nog het schoone rythme te bewaren. Zoo komt de kunst in de woordkunst nog weer verder boven zichzelf uit, om zich in de geschreven en gesproken woordkunst, de litteraire proza-kunst en voordrachtskunst zoo goed als verzaakt te hebben, en de bovenste grens de kunst te hebben bereikt, en daar zonder *grenslijn* in ontspanning en wetenschap, in politiek en zedelijkheid, in godsdienst en wijsbegeerte over te gaan.[1])

[1]) Voor doordenking van de verhouding der kunsten zie men verder: Julius de Boer, Aesthetica, stelsel der schoone Idee; — S. A. van Lunteren, Veni Creator Spiritus; — Bolland, Aesthetische geestelijkheid (opgenomen in „Zuivere Rede en haar werkelijkheid") en Julius de Boer, De geestelijke kunsten (Tijdschrift v. Wijsbeg., Juli 1914).

De kunst *leeft*, dat wil zeggen, zij is slechts kunst, voorzoover zij zich steeds verandert. Kunst moet oorspronkelijk zijn. Het copieeren van de schoonheid der natuur, het copieeren van kunstwerken van anderen en ook het zichzelf copieeren is geen kunst. Zoo *moet* ieder kunstenaar, als kunstenaar, onbewust doch noodwendig, dat is met innerlijke noodzakelijkheid, werk maken, dat anders is dan dat van anderen en dat ook afwijkt van al zijn vorige werken. Want hij is slechts kunstenaar, voorzoover hij *nieuwe* schoonheid schept. De eigen vrije schepping van een bepaalde kultuur hebben, bij alle oorspronkelijkheid aan ieder kunstwerk als zoodanig eigen, toch een gemeenschappelijke karaktertrek. Die gemeenschappelijke karaktertrek van alle kunst in een bepaalde periode heet de *kunststijl* van die periode en draagt ter onderscheiding van andere kunststijlen zijn eigen naam. Binnen de algemeene kenmerken van den stijl schept ieder kunstenaar iets anders, iets nieuws, iets eigens, zooals binnen het algemeen kenmerk van de artistieke persoonlijkheid de verschillende werken van eenzelfden kunstenaar allen anders zijn. Op die wijze wordt de stijl voortdurend veranderd en vernieuwd, terwijl hij toch zichzelf gelijk blijft. Die aanhoudende vernieuwing van de kunst binnen de kenmerken van den stijl gaat voort, totdat alle mogelijkheden binnen den stijl zijn uitgeput. De stijl is dan uitgebloeid en schenkt den kunstenaars geen bevreding meer. De kunstzinnige geest echter, die krachtens eigen wezen oorspron-

kelijke schoonheid *moet* scheppen, worstelt, totdat hij een nieuwe uitdrukkingswijze heeft gevonden, waarmede een nieuwe stijl begint. Zoo drijft in alle kunsten de kunst zichzelf voort van stijl tot stijl. Dwaas is het daarom den modernen kunstenaars hun modernisme te verwijten.

Dwaas is het, den architecten te zeggen: bouwt als Hendrik de Keyzer of zelfs als Berlage; den schilders: schildert als Rembrandt of zelfs als Israëls; den beeldhouwers: beeldhouwt als Quellinus of zelfs als Rodin; den dichters en schrijvers: dicht en schrijft als Vondel of zelfs als Kloos. Want dit is onmogelijk. Het wezen der kunst is hare zelfbeweging; hare *eeuwige* zelfbeweging. Eeuwig is krachtens haar wezen de zelfbeweging der kunst.

Even dwaas echter als de reactionaire en conservatieve theoriëen, die de kunst aan het gisteren of aan het heden willen binden, zijn de kunsttheoriëen, waaraan juist onze huidige bouw-, beeld- en schilderkunstenaars zoo lijden, die de kunst voor eeuwig aan het morgen willen vastleggen, die meenen *de* kunsttheorie te hebben gevonden, kwasi wijsgeerig die kunsttheorie verdedigen en de kunst nu eens-voor-goed aan hunne kunst-theorie willen vastleggen. De kunst en hare zelfbeweging heeft echter geen behoefte aan wijsgeerigen steun en met of tegen de theorie zal de kunst hare traditie handhaven van nooit bij één traditie te blijven *staan*, doch blijvend van traditie naar traditie te *gaan*.

De kunstenaar als kunstenaar is revolutionair,

doch met dat eigenaardig conservatisme, dat aan alle revolutionairen eigen is: de vasthoudendheid aan 'eigen' nieuwigheid. De revolutionair en dus ook de kunstenaar wil alles en iedereen aan 'eigen' nieuwe idee vastleggen. Dit is dan ook de oorsprong van alle kunsttheoriën der kunstenaars. De kunstenaar heeft behoefte om traditie te scheppen. Doch de kunst is nog veel revolutionairder dan de kunstenaars. Want zij schept slechts traditie om die te zijner tijd weer te breken. Alle gepraat over noodzakelijkheid of verkeerdheid van traditie is dan ook, zacht gezegd, overbodig. Want de kunstenaar *kan* de traditie met geen mogelijkheid verbreken, zoolang de traditie de zuivere uitdrukking is van eigen kunstzinnige persoonlijkheid. En de kunstenaar *kan* de traditie met geen mogelijkheid handhaven, wanneer de traditie met eigen kunstzinnigheid strijdt en daardoor de vrije uiting zijner artistieke persoonlijkheid verbiedt. Zoo heeft de kunsttraditie dus slechts betrekkelijk te gelden.

Het zuivere *begrip* van de kunst schrijft de kunst geen weg voor, doch doet juist begrijpen, dat de kunst slechts gebonden is aan één voorwaarde: voortgedreven te worden uitsluitend door eigen innerlijke noodzakelijkheid, vrij te zijn *zichzelf* voort te drijven van stijl tot stijl.

Een kunst-theorie daarentegen is een verstandelijk bedenksel, dat de kunst voor altijd aan een bepaalden en beperkten stelregel wil vastleggen — en dus dooden. Want vastgelegde

kunst is geen kunst; kunst is voortbewegend, *zichzelf* voortbewegend.

Voor de ware kunstwaarding is alle geredeneer, hoe de kunst eigenlijk altijd, d. i. *onveranderlijk*, behoort te zijn, verderfelijk. Begrip daarentegen, dat de kunst slechts daarin eeuwig zichzelf gelijkblijft, dat zij zichzelf eeuwig verandert, brengt nog wel niet vanzelf de ware kunstwaardeering mede, omdat daarvoor ook en vooral ontwikkeld kunst*gevoel* noodig is, doch is althans voor de ware kunstwaardeering bevorderlijk, omdat het mogelijk maakt, zich zonder geredeneer voor de schoonheid van alle kunst open te stellen. Kunst als zoodanig is, in eigen tijd, modern. Dit wil nog niet zeggen, dat ieder modernisme kunst is. Moderne kunst heeft allereerst *kunst* te blijven. Bouwkunst, die toegepaste kunsthistorie wordt, forceert de grens. Doch ook bouwkunst, die toepassing is van een vooraf gemaakte theorie, schilder- en beeldhouwkunst, die wijsgeerig willen zijn, toonkunst, die meer dan gevoelvolle stemmingen wil vertolken, zijn grensforceeringen. [1])

De kunst drijft zichzelf voort van stijl tot stijl, van kunstuiting tot kunstuiting, zonder ooit daarbij een *einddoel*, d. i. *stilstand*, te bereiken, zonder ooit in verren toekomst eens *de ware* kunst, de

---

[1]) Voor 't begrip der grensoverschrijdingen van de kunst, door den heer J. Hessing in een voordracht te Den Haag kernachtig: „gevallen van 'zelfverrekking des geestes'" genoemd, zie men 't reeds vermelde boekje: „Veni Creator Spiritus".

door de kunst-theorie voorgeschreven kunst te bereiken, omdat zij *doorloopend* de ware kunst bereikt, zich opheffend uit haar inzinkingen, waartoe zij dan ook noodzakelijkerwijs even doorloopend uit hare verheffingen moet terugvallen. Zoo is de kunst eeuwig proces. [1])

---

[1]) In dit laatste gedeelte betreffende de zelf-beweging van de kunsten heb ik zeer veel over genomen uit mijn Inleiding van 't plaatwerk „Nieuw-Nederlandsche Bouwkunst", uitg. Uitgevers-Maatschappij „Kosmos", Amsterdam.

HOOFDSTUK VI.

De Zedelijkheid.

I.

De menschelijke natuur en de geest der zedelijkheid.

Wij hebben gezien, hoe in de verschillende uitingen van het geestelijk leven de geest zich allengs meer bevrijdt van de banden der natuur. Onze wetenschappelijke geest tracht door een aanhoudenden strijd te komen tot kennis van de wel *bekende* doch nog niet *gekende* natuur. De natuur verzet zich daar tegen door de onuitputtelijkheid harer verschijnselsoorten, waardoor zij telkens nieuwe tot dusver onbekende gebieden openbaart, wier ongekende gedragingswijze opnieuw door den geest der wetenschap moet worden nagespeurd. Deze wetenschappelijke drang is een betrekkelijk belanglooze drang, zij bedoelt niet onmiddellijk nut.

Onze technische geest *bevrijdt* zich van de, door de wetenschap opgespoorde, natuurnoodzakelijkheid. Hier stelt de geest eigen doeleinden en tracht die te verwerkelijken door een *beheerschen* der natuurwettelijkheid, een *benutten* van de natuurkrachten. Hierin is de techniek meer dan de wetenschap. Doch anderzijds

gaat bij den overgang van wetenschap tot techniek de belangeloosheid verloren; de techniek is belangzuchtig.

De vrijheid van doeleinden te stellen en te bereiken is nog geen volledige vrijheid, de techniek is een voorloopige schrede in de zelfbevrijding des geestes.

De techniek immers *dient* het nut. Daarin verschilt de techniek van de beoefening van wetenschap, van spel en van kunst.

Nuttig is datgeen wat nood bevredigt. En zoo getuigt de nuttigheid-dienende-techniek van onze vele nooden, dat is dus onze onvrijheid.

Voor zoover onze werkzaamheid op bevrediging van nooden is gericht, is ze *noodzakelijk* en dus niet *vrij*.

Onze doeleinden stellende en verwerkelijkende technische geest getuigt dus niet van volledige vrijheid, doch van gebondenheid aan behoeften.

Het bereiken dier doeleinden is telkens opheffing van nood, dus bevrijding van gebondenheid.

Zoo is onze techniek een *aanhoudende* bevrijding, een bevrijding dus, die nooit eens-voorgoed gereed komt. Wij maken ons *aanhoudend* vrij van den nood; dit zou niet kunnen, indien wij niet tevens *blijvend* gebonden waren.

Wij behoeven dus niet te vreezen, dat onze techniek ooit voor goed aan haar einde komt, ooit voltooid zal zijn. Zoo min wij ooit gereed zullen komen met onzen wetenschappelijken arbeid, even zoo weinig zullen wij ooit gereed komen met onzen technischen arbeid.

Wij zullen nooit met ons werk gereed komen.
En dat is verblijdend, want leven is werkzaamheid en het gereed zijn dier werkzaamheid is de dood.

De wetenschap dus bindt zich aan de natuur en meent die te nemen geheel zooals zij is, zonder daar iets aan af of toe te doen, daarbij echter eigen positieven arbeid over het hoofd ziende, die bestaat in het ordenend, kategoriseerend en veralgemeenend verbinden van het toevallig, ordeloos onverbonden en verenkeld gegevene. Ongeweten wordt daarbij verondersteld, dat de objectiviteit ons iets te verstaan zal geven, of met andere woorden met ons subjectief verstand zal blijken over te stemmen.

De techniek bevrijdt zich van dien band en vormt de natuur om tot de door haar beraamde vormen.

Doch bij die beraming is de techniek niet vrij. In zoover zij het nuttige beraamt, is zij dienstbaar aan den nood.

De volstrekte belangeloosheid der wetenschap is bij de techniek verloren.

In de kunst herwint de geest weer zijn belangeloosheid. In de kunst is de belangzucht der techniek opgeheven en toch de *technische* bevrijding van de *gegeven natuur* behouden.

Zoo heeft de kunst èn de belangeloosheid van de wetenschap èn het vormscheppende van de techniek.

Daarin is de kunst hooger dan wetenschap en techniek, die ze beiden aan zich dienstbaar maakt.

Toch is in één opzicht de kunst weder minder dan de techniek. In zijn volledige verzaking van alle gedachte aan nut verzaakt de kunstscheppende of kunstgenietende mensch niet alleen eigen doch ook anderer nut.

In de kunstzinnigheid is de geest wel belangeloos in zoover hij niet denkt aan eigen nut en gewin.

Doch in de kunstzinnigheid is de geest nog niet toe aan de zelfverloochening, die bewust eigen nut en gewin opgeeft ten bate van nut en gewin van anderen.

De technische arbeid nu is wel altijd onmiddellijk op eigen nut gericht doch bereikt en bedoelt altijd meer of minder bewust ook nut voor anderen.

In de techniek werkt de verenkelde geest onmiddellijk *ten bate* van eigen particulier belang, middellijk echter ten bate van anderen.

Daarin staat de kunst wederom bij de techniek ten achter.

In de zedelijkheid is de geest voorgeschreden tot de zelfverloochening.

De onverschilligheid voor den nood van anderen is hierin opgeheven en toch is de onverschilligheid voor eigen belang, de afwijzing van alle belangzucht bewaard.

De zedelijkheid is zoo dus een schede verder in de bevrijding des geestes.

Onder uitdrukkelijke vooropstelling, dat de zedelijkheid als zoodanig een hoogere fase van het geestelijk leven vertegenwoordigt dan de kunst als zoodanig, moet hier toch de kunst ver-

dedigd worden tegen verguizing of algeheele afwijzing van den kant van eenzijdige moralisten.

Hier wordt gepoogd de verschillende uitingsvormen van het geestelijk leven te ordenen en te doen begrijpen als opvolgende en noodwendige fasen in het proces van de bevrijding des geestes.

Dit moet nu niet worden misverstaan als een strenge klassificeering in afgesloten rubrieken, die ieder in hun geheel hooger zouden staan dan de geheele voorafgaande rubriek.

Veel van een hoogere fase kan geestelijk lager zijn dan de hoogere uitingen van een voorafgaande fase.

Er is futiele kunst en er zijn grootsche technische concepties.

Er is verheven kunst en er is gelijkvloersche zedelijkheid.

Er is ook verhevene zedelijkheid en bekrompen en egoïstische religie.

Zoo overgrijpen de verschillende uitingsvormen van het geestelijk leven elkaar wat betreft hunne geestelijke waarde.

Ook in dien zin zijn de verschillende kultuuruitingen niet van elkaar gescheiden, waar in iederen bijzonderen uitingsvorm alle andere in meer of mindere mate meedoen.

Zoo doet in heel het geestesleven de wetenschappelijke kennis mede.

Niet alleen in de techniek, ook in de wetenschap, in sport en spel, in kunst, in zedelijkheid en in religie is eenige kennis, en wel eenige stelselmatige kennis, verondersteld.

Iedere kultuuruiting heeft ook haar techniek: de wetenschap, de kunst, de zedelijkheid (o.m. in haar veruitwendiging tot maatschappij en staat), de religie (in haar uitwendige organisatie) hebben allen hun techniek.

Alle kultuuruitingen stellen schoonheidseischen en zijn voor aesthetische beoordeeling vatbaar.

Al die uitingen hebben ook hun eigen zedelijke normen en vereischen toewijding, dat is zelfverloochening.

Ten slotte is èn in wetenschap èn in kunst èn in zedelijkheid een religieus element.

De kunst is geen zedelijkheid en daarom amoreel.

Hare uitingen moeten allereerst op eigen verdienste, dit is aesthetisch en niet zedelijk beoordeeld worden.

De scheppende kunstenaar als zoodanig *kan en mag* geen rekening houden met de materieele nooden of met de moreele gevaren van anderen.

Wil men *alleen* de zedelijkheid laten gelden, dan is er voor de kunst geen plaats.

Doch hoezeer nu in het geestelijk leven de zedelijkheid noodzakelijk voorondersteld is, het geestelijk leven heeft daarom nog niet bij uitsluiting in de zedelijkheid op te gaan.

De opvatting van Tolstoï, dat het streven naar het schoone, alle kunstuiting, uit den booze is en roekelooze verspilling van arbeidstijd en materiaal zoolang nog niet iedereen het noodige heeft, moet dan ook als een eenzijdigheid en bekrompenheid worden afgewezen.

Indien wij zouden moeten wachten met de be-

oefening van de kunst, totdat iedereen brood genoeg had, dan kwamen wij aan de kunst nooit toe.

En dat zou beteekenen een verarming van het geestelijk leven.

Doch ook die minder ver gaande Calvinistische veroordeeling van danskunst en tooneelkunst moet ten stelligste worden afgewezen als een ongezonde verarming van het geestelijk leven.

Het moge waar zijn, dat er veel ongerechtigheid wordt bedreven onder het mom dier kunsten, dat er dansen gedanst en tooneelstukken vertoond worden die geen kunst zijn, het moge zelfs waar zijn, dat tooneelgezelschappen van het opvoeren van goede stukken, d.w.z. van echte tooneel*kunst* niet bestaan kunnen, dan pleit dat alles wel tegen vele misstanden, ook o.m. zoowel tegen het aesthetische als tegen het moreele gehalte van de dansenden en van het schouwburgpubliek, doch geenszins tegen danskunst of tooneelkunst als zoodanig.

Ten slotte is er nog de platte opvatting van verstandige moralisten, die kunstzinnigheid gehoor- en gezichtswellust noemen en daarom de kunst veroordeelen. In het eerste hebben zij gelijk, in zoover in iedere kunstuiting de gezichts- of gehoorwellust mededoet.

Doch ongelijk hebben zij, in zoover zij meenen, dat de kunst daar geheel in opgaat.

En ongelijk hebben zij ook, voor zoover zij iedere wellust meenen te moeten veroordeelen.

In de kunstzinnigheid *begeert* de geest wat bruikbaar, noch verbruikbaar is en daarom niet

eigenlijk begeerd kan worden. De geest is daarin boven de *begeerte* uit tot het *verlangen*, het *schoonheidsverlangen*. Bevrediging van dit verlangen geeft vreugde en zouden we dus wellust kunnen noemen. Dan doet in iedere kunstuiting en kunstgenieting de gezichts- of gehoorwellust mee.

Toch is de kunst oneindig veel meer en oneindig veel hooger dan dat.

Kunstzinnigheid en wellustigheid, ze zijn onderscheiden en toch is er geen scherpe grens te trekken.

De danskunst ligt in het grensgebied.

In de danskunst toch doen naast de aesthetische wellust van de bewegingsschoonheid, de sportieve wellust van de ontspannende lichaamsinspanning mede.

Danskunst en rythmische bewegingskunst (rythmische gymnastiek) zijn half sport, half kunst.

Ze zijn kunstzinnige sporten of sportieve kunsten, al naar men het meent.

Zoo ook zijn kunstzinnigheid en religie onderscheiden en toch niet door een scherpe grens gescheiden. Gewijde kunst: dombouwkunst, bijbelsche schilder- en beeldhouwkunst, mismuziek, psalmgezang, oratorium en religieuse letterkunde liggen hier in het grensgebied; ze zijn uitingen van kunst en van religie beiden.

Er is zeer verschillende schoonheid en zeer verschillende kunst.

Voor zoover de kunst zinrijk wordt kan zij niet *uitsluitend* aesthetisch beoordeeld worden. De beoordeeling van den *zin* van het kunstwerk is geen aesthetisch oordeel.

Het beeld van de Venus en dat van den stervenden Christus, zij mogen beiden schoon zijn, hun schoonheid heeft zeer verschillende geestelijke waarde.

In de Venus hebben we de materieele schoonheid zonder meer, in den Christus de schoonheid van het materieel-onschoone: de verhevenheid.

Een dergelijk onderscheid zien we reeds op lager plan tusschen blijspel en treurspel.

In het treurspel is de schoonheid van het blijspel vergeestelijkt.

In de tragiek hebben we wederom de schoonheid van het onmiddellijk-onschoone, die dieper is dan de onmiddellijke schoonheid van het blijspel. Hier, in de tragiek, is de schoonheid niet streelend, doch aangrijpend en ontroerend.

Waar in de kunst de schoonheid ontroerend aangrijpend, verheven wordt, daar doet de gezichts- of gehoorwellust nog wel mede, doch als zeer ondergeschikte bijkomstigheid.

Doch waar de schoonheid waarlijk verheven wordt, daar zijn wij eigenlijk het gebied van het schoone en de kunst te buiten.

In de verheven kunst is het de religie, die het kunstwerk tot hare boven de kunst verheven hoogte opheft.

Omgekeerd echter kan de religie door de kunst worden neergetrokken.

Een religie, die in haar uiting een zeer ruime plaats aan de kunstzinnigheid inruimt, geeft blijk van haar onontwikkeldheid als religie.

De kunstzinnigheid van de katholieke eeredienst

komt de katholieke religie als religie niet ten goede. En de aanvankelijke kunstschuwheid van het protestantisme is als reactie tegen het te veel in kunstzinnigheid opgaand katholicisme wel te begrijpen.

De technische geest laat de natuur niet gelden zooals ze is, doch bepaalt zelf hoe ze behoort te zijn.

Zij behoort ons nuttig en aangenaam, bruikbaar en vèrbruikbaar te zijn.

Voor zoover de natuur uit zichzelf daar niet aan voldoet, zal de geest haar stof omvormen in nuttige en aangename, bruikbare en verbruikbare vormen.

Die vormen zijn de doeleinden van de techniek.

De middelen om die doeleinden te verwerkelijken ontleenen we aan de natuur.

Die technische doelen zelf zijn echter weer middelen tot iets anders.

Wij beoogen met de doelen der techniek niet die doelen zelf, wij beoogen met die technische doelen bevrediging onzer nooden, onzer behoeften, dat is dus ons zelf. Onze technische bedoelingen zijn niets anders dan zelfbedoeling.

Daarom is onze technische werkzaamheid slechts een eerste schrede tot bevrijding des geestes.

In onze technische werkzaamheid leeft de geest.

Doch als wij van geestelijk leven spreken, dan denken wij daarbij niet zoo dadelijk aan de techniek.

Wel aan het zedelijk leven.

De zelfbedoeling behoort tot het natuurlijk leven, tot de psychische natuur, zij is onderworpen aan de natuurcausaliteit.

Onze techniek *dient* de zelfbedoeling. In onze techniek toonen wij ons dus toch nog altijd dienstbaar. Wij zijn daarbij dus tot in die betrekkelijke zelfbevrijding nog altijd onvrij.

Wij bevrijden ons van die natuurlijke zelfbedoeling door onzen zedelijken geest.

De natuurlijke drang tot zelfbedoeling wordt slechts ten deele door den zedelijken geest aanvaard, ten deele echter afgewezen.

Voor zoover die geest de natuurlijke zelfbedoeling afwijst stelt hij zelfverloochening, zelfverzaking tot plicht.

Onwillekeurig komt in ons bewustzijn een voortdurende stroom van impulsen tot handeling: neigingen en begeerten.

Die neigingen en begeerten drijven tot *die* handeling, die ze bevredigt, de bevredigende handeling geeft aangenaam gevoel (de zoogenaamde lust-gevoelens).

De zedelijke geest *beoordeelt* deze impulsen, onderscheidt ze in toelaatbare en ontoelaatbare.

Deze geest beperkt zich niet tot dit zedelijk oordeel, hij oefent ook kracht uit, bestrijdt de ontoelaatbare neigingen en begeerten en tracht ze te beheerschen.

Zoo wordt de natuurlijke drang tot ongebreidelde zelfbedoeling in ons *weersproken* door onzen zedelijken geest.

Wij hebben hier een innerlijken strijd tusschen natuur en geest, tusschen de menschelijke natuur en den zedelijken geest.

De toelaatbare natuurlijke neigingen en be-

geerten heeten goed noch slecht, zij zijn onschuldig, zedelijk-indifferent.

Zedelijk goed heet eerst dat, wat een natuurlijke impuls, een zedelijk veroordeelde of onzedelijk geoordeelde neiging of begeerte weerspreekt.

Eerst zelfverzaking heet zedelijk goed.

Zedelijk kan een gedraging eerst dan heeten, als zij zedelijke kracht vordert.

En die kracht kan slechts gevorderd worden, als een onzedelijke neiging of begeerte moet worden bestreden.

De uitdrukking stoffelijke begeerte moet ons niet misleiden; begeerten zijn niet stoffelijk, zij zijn psychisch ook dan als ze naar het stoffelijke uitgaan.

Uit onze ziel, onze psychische natuur komen alle neigingen en begeerten voort, ook de onzedelijke, de booze of zondige. „Van nature zijn we zondig en geneigd tot alle kwaad".

Om volstrekt van het booze, van het zondige verlost te zijn, zouden wij dus niet ons lichaam doch onze ziel moeten verliezen.

Gewoonte is een *tweede natuur*.

De geest kan zijn vermogens tot zekere hoogte mechaniseeren. De techniek van het schrijven, lezen, cijferen, van het bespelen van muziekinstrumenten e.d., oorspronkelijk geestelijke arbeid, wordt door ons gemechaniseerd, en dan werktuigelijk volbracht. Zoo kunnen we ons ook tot zekere hoogte voor het dagelijksche leven aan zedelijke gedraging gewennen.

Die gewoonte aan zedelijke gedraging wordt

ons tot een tweede natuur, onze *„zedelijke natuur"*.

Die zedelijke natuur behoort niet tot onze oorspronkelijke natuur.

Onze geest schept zichzelf een zedelijke natuur, die ons niet van nature eigen is.

Het zeer jonge kind heeft nog geen zedelijke natuur.

Deze wordt in de jeugd verkregen, de opvoeding is behulpzaam bij 't zich eigen maken dier natuur.

Bij het zedelijk handelen krachtens onze zedelijke natuur komt de booze neiging en de bestrijding daarvan niet of nauwelijks tot bewustzijn, zoo min als het spellen bij het lezen en schrijven of het begrip der rekenkunstige bewerkingen bij het cijferen.

Voor een waarlijk zedelijk leven is onze zedelijke natuur, hoe nuttig ook, niet voldoende.

Niemand onzer worden verzoekingen bespaard, waarbij de innerlijke tweespalt bewust wordt en de zedelijke kracht met bewustheid wordt aangewend.

In dien bewusten strijd tegen zondige neiging, in de inspanning eischende zelfbeheersching, komt eerst onze zedelijke geest tot zijn volle recht; daarin eerst *leeft* onze zedelijke geest.

De zedelijke geest, de levende zedelijke geest is de werkzaamheid der bevrijding van de zondige natuur.

Zoo behoeft de zedelijke geest zondige neigingen om te bestrijden.

Het zedelijke kan zich slechts verwerkelijken in het zondige.

Indien wij niet iets verkeerds, geen zondige begeerten in ons hadden, zouden we niet zedelijk kunnen zijn.

De zedelijke geest leeft van de aanhoudende bevrijding van natuurlijke zelfbedoeling.

Wij kunnen die zelfbedoeling, die al het levende eigen is, niet uitroeien, wij moeten en behoeven dat ook niet.

Want tot zekere hoogte is de zelfbedoeling geoorloofd (zelfhandhaving).

Wij moeten echter die natuurlijke zelfbedoeling *beheerschen*.

Die bevrijding is zelfbevrijding, die beheersching is zelfbeheersching, beheersching en daardoor bevrijding, van eigen zondige natuur door eigen zedelijken geest.

Wij worden dan niet bepaald door onze psychische natuur, doch bepalen ons zelf door eigen zedelijk oordeel.

Hoe zou nu zelfbeheersching blijvend mogelijk zijn, zoo er niet blijvend iets, de zondige neigingen, te beheerschen ware?

Zoo is ook weer de vrijheid van den zedelijken geest *aanhoudende* zelfbevrijding.

Deze zedelijke vrijheid is niet eens voor goed tot stand, dat is tot staan, te brengen, doch moet aanhoudend zichzelf verwerkelijken.

Leven is werkzaamheid en het gereed zijn dier werkzaamheid is de dood; dit geldt ook van het zedelijk leven.

Evenmin als wij ooit gereed zullen zijn met onze wetenschappelijke werkzaamheid of met onze tech-

nische werkzaamheid, of met onze kunstzinnige werkzaamheid, even weinig zullen wij ooit onze zedelijke werkzaamheid ten einde hebben gebracht.

Opdat onze zedelijkheid leve is noodig dat onze zondigheid blijve.

De strijd tusschen natuur en geest is de strijd om de vrijheid. De zelfbevrijding doorloopt verschillende trappen.

In de techniek „benut" de vrijheid de noodzakelijkheid tot doelverwerkelijking. Dit doel wordt aanvankelijk buiten den bedoeler gesteld. Doch het doel blijkt middel, middel voor den bedoeler, die met dat doel niet het doel, maar zichzelf beoogt. Zoo is deze vrijheid nog slechts aanvankelijke schrede van zelfbevrijding. Dit is nog niet de ware vrijheid, doch slechts de vrijheid tot zelf-bedoeling.

Deze uitwendigheid zoekende vrijheid, die wel zichzelf zoekt, doch zichzelf zoekt in het uitwendige of vreemde, is nog niet de verinwendiging of zelfinkeer tot ware vrijheid.

De vrijheid der zelfbedoeling is de gebondenheid aan de begeerten.

De ware vrijheid verbreekt niet die banden, is geen ongebondenheid, de ware vrijheid is zelfbinding. Zij verwerkelijkt zich aanhoudend door de kracht der zelfbeheersching.

Die kracht geeft den geest de macht zelf te bepalen hoever hij gaat met de zelfhandhaving, omdat zij hem in staat stelt tot zelfverloochening.

Niet door de zichzelf zoekende zelfzucht, doch door de zelfverloochening zal men eerst recht zichzelf vinden en tot waren zelfinkeer komen.

II.

Het huwelijk.

Onze verondersteld blijvende natuurlijkheid, met name de in volledig menschelijk leven blijvend veronderstelde dierlijke kant dier natuurlijkheid, heft zich in het huwelijk en de daarin te begrijpen huwelijkstrouw op tot redelijkheid van zeden.

Wat hebben wij aan 't huwelijk te begrijpen? 't Is niet dan met zeer groote aarzeling en dan met overwinning van zeer grooten weerzin, dat ik, hetgeen ik over 't huwelijk gedacht, gezegd en deels geschreven heb, hier in deze voorbereiding tot de wijsgeerige studie opneem. Begrip van 't huwelijk toch vordert begrip en bespreking van zeksualiteit. Nu is 't in de eerste plaats geen willekeurige en toevallige conventie, dat onze geslachtelijkheid, zoowel in gesprek als in de litteratuur, onbesproken blijft. 't Is de natuurlijke schaamte, aan 't wezen der zaak eigen, die hier openbaarheid verbiedt. En 't breken dier conventie is de uiterst tegennatuurlijke kant van hetgeen als naturalistische letterkunde wordt aangeduid. Toch is begrip van 't huwelijk niet te bespreken, zonder onbeschaamd en schaamteloos datgeen te bespreken, wat niet behoort te worden besproken.

Doch niet alleen de lichamelijke zijde, ook de meest intieme en verborgen gemoedsroerselen moeten hier besproken, ontrafeld en openlijk getoond worden. Ten slotte is ieder òf man òf vrouw en mag 't daarom zeer de vraag heeten, of men zich bij bespreking der verhouding van man en vrouw boven manlijke eenzijdigheid en vooroordeel zal kunnen verheffen. Zoo behoeft dus zeer zeker deze paragraaf, veel meer nog dan de uiteenrafeling van de kunst, verontschuldiging of rechtvaardiging. Die moge dan te vinden zijn in de omstandigheid, dat huwelijk en seksualiteit in onzen tijd heel veel besproken en overdacht worden op een zoodanige wijze, dat 't natuurlijke *gevoel* van de juiste verhoudingen door wan*begrip* is vervangen. Dat zuiver natuurlijk gevoel kan niet anders worden hersteld dan door de reeds begonnen overdenking dóór te denken, van 't bereikte wanbegrip tot 't zuiver begrip.

Het huwelijk is een verbintenis voor het leven van twee gelijke tegendeelen, die ieder voor zich onvolledig zijn en daarom hunne aanvullende wederhelft behoeven. En wel verbintenis tot drieërlei gemeenschap: de natuurlijke gemeenschap der lijfelijke paring, de maatschappelijke gemeenschap van het gezin en de geestelijke gemeenschap. In ieder werkelijk huwelijk is de intentie tot die drieërlei gemeenschap aanwezig. Waar bij een verbintenis tusschen man en vrouw de intentie tot een dier vormen van gemeenschap ontbreekt, is de verbintenis geen huwelijk. Verbintenis tot een- of meermalige gemeenschap des

vleesches is geen huwelijk doch ontucht. De verbintenis slechts tot lichamelijke en huishoudelijke gemeenschap, zooals in ons Indië voorkomt tusschen den Europeeschen man en de inlandsche huishoudster, even weinig.

De huishoudelijke en geestelijke band in het gezin van broeder en zuster, moeder en zoon, man en vrouw van zeer ongelijken leeftijd mag evenmin huwelijk heeten.

Ook het verkeer met Grieksche hetaeren of Japansche geisha's, waar naast lichamelijk ook eenig geestelijk verkeer is, is geen huwelijk.

In het huwelijk zijn altijd de drie vormen van gemeenschap, althans in ententie, ondersteld. Geen goed begrip des huwelijks is dus mogelijk zonder goed begrip van de verhouding van man en vrouw in natuurlijk, maatschappelijk en geestelijk opzicht.

Wortel des huwelijks is dus paringsdrang: de zinnelijkheid; het maatschappelijk-huishoudelijk gezinsleven is de stam er van; het geestelijk samenleven de bloesem. In de werkelijke huwelijken zijn veelal wortel en stam goed ontwikkeld, doch komt de bloesem niet tot volledige rijpheid van vrucht. Het heilig huwelijk is niet het huwelijk, waarvan de wortel is afgesneden, doch dat, waarvan de vrucht tot heerlijken volledigen wasdom is gekomen.

In de onderlinge aantrekking der beide gelieven, in de teedere ontluikende liefde, is de zinnelijkheid veelal niet bewust aanwezig. Toch is zij er sluimerend in aanwezig, om zich te zijner tijd te openbaren. Wanneer de zinnelijkheid al eens bij

den aanvang reeds bewust mocht zijn, dan is zij toch geheel vervlochten met den drang naar gezellig en geestelijk verkeer in afgezonderde tweezaamheid.

In natuurlijk opzicht zijn man en vrouw beiden organismen, die in hun geslachtelijkheid onvolledig zijn.

Een organisme is een door samenwerking harer deelen zichzelf bestendigend samenstel, waarvan ieder deel eigen taak heeft, welke het slechts vervullen kan door middel van en ten bate van al de overigen. Voor het welzijn van het geheel is noodig, dat ieder deel zijn natuurlijke functie kan verrichten. Het geslachtelijk apparaat van den enkeling vindt daartoe in eigen lichaam niet de vereischte medewerking. Het behoeft om te functionneeren de medewerking van het complementair geslachtelijk apparaat van den enkeling van de andere sekse.

Zoo kan de mensch alleen niet volledig mensch zijn. Zijn lichaam is een organisme, dat alleen niet volledig functioneeren kan. Eerst de verbintenis van twee geslachtelijk verschillende organismen *tot een enkel tweevoudig* organisme vormt een volledig werkend samenstel.

De zin van het huwelijk, in natuurlijk opzicht, is de *vaste aaneensluiting* van de beide wederhelften *tot een gaaf geheel.* De „twee zullen tot één vleesch zijn". Hierin is begrepen, dat het huwelijk de trouwbelofte meebrengt.

Huwelijkstrouw is niet een willekeurig maatschappelijke conventie, doch is begrepen in het

begrip van het huwelijk in zijn volledig ontwikkelden vorm.

Bij een maatschappij, waarin trouwbreuk gewoonte wordt, hebben wij niet vergoelijkend te spreken van *andere zeden*, doch zeer beslist van zedelijken achteruitgang, van onzedelijkheid. De geringste seksueele werking van een der helften buiten het tweevoudig organisme stoort de eenheid daarvan. Reeds de geringste geslachtelijke toenadering tot een ander dan de echtelijke wederhelft randt die eenheid aan.

Overspel breekt den echt en heet daarom terecht *echtbreuk*.

Daar het natuurlijke, maatschappelijke en geestelijke in een mensch vereenigd, wel onderscheidbaar, doch niet te scheiden zijn, zoo brengt de geringste breuk in de vleeschelijke eenheid, ook een breuk mee in de maatschappelijke en geestelijke eenheid. Echtbreuk of neiging daartoe bedreigt het gezinsleven en bedreigt het geestelijk samenleven. Het huwelijk vordert de trouw en is daarom meer dan blootelijk natuurlijke paring.

In geslachtelijk opzicht verhouden zich man en vrouw als het bedrijvende en lijdelijke, als nemer en geefster, als degeen die aandoet en degeen die aangedaan wordt. De paring wordt *door* den man en *aan* de vrouw voltrokken. Bij de natuurlijke verhouding neemt de man het initiatief, de vrouw laat toe of weigert. Voor die activiteit is voor den man een duidelijk uitgesproken richting van de zinnelijke begeerte noodig. Reeds bij de ontwakende geslachtelijkheid van

den jongeling richt zich de zinnelijke begeerte duidelijk en bewust op seksueele werkzaamheid in en door samenwerking met het vrouwelijk orgaan.

Geheel anders verhoudt zich de vrouw tot hare geslachtelijkheid. Bij de ontluikende vrouwelijkheid is de begeerte niet positief op de paringsdaad en niet op het mannelijk orgaan gericht. De vrouwelijke begeerte is onbestemd. De vrouw begeert al naar het gestel en vrouwelijke ontwikkeldheid, door den man bewonderd, begeerd of genoten te worden.

De man begeert te doen, de vrouw te ondergaan, de man begeert de vrouw te genieten, de vrouw zich te laten genieten.

Eerst na het zinstreelende van de aanraking door de man ondervonden te hebben, richt zich de vrouwelijke begeerte bewust op de paring.

Wordt die begeerte bij de vrouw actief, dan uit zich die activiteit op andere wijze dan bij den man. Zij neemt niet, doch blijft begeeren genomen te worden. Zij zal daartoe de begeerte bij den man opwekken, door voorgewende tegenwerking en weigering aanwakkeren. De vrouw *neemt* niet doch *lokt* tot nemen.

Zoo geschiedt ook de verleiding tot buitenechtelijke gemeenschap, dat is tot *ontucht*, door de vrouw geheel anders dan door den man.

Verleiding door den man is bruut, door de vrouw verfijnd.

Van nature is de man licht tot begeerte prikkelbaar en de opgewekte en opgezweepte begeerte

wordt als lichamelijke kwelling gevoeld. Dit maakt bij gemis aan zedelijke kracht den man maar al te spoedig een hulpelooze prooi, een speelbal van de verlokking der verleidende vrouw.

De verleidende man tracht te overweldigen, door het plotselinge zijner handeling tegenstand te voorkomen, moreele tegenweer en angst voor de gevolgen door misleidende beloften te breken.

Hij maakt zich veelal op gewetenlooze wijze af van de gevolgen en schuift alle zorg en ellende daarvan af op de vrouw.

Slechts het gehuwde leven is het gezonde leven; vrijgezel zijn of ongehuwde vrouw zijn is ziek zijn. De geneesheeren, die algeheele onthouding van seksueele gemeenschap schadelijk achten, hebben gelijk.

Doch zij hebben ongelijk, als zij daarop hun hun raad tot ontucht gronden.

Want de gezondheid is niet het hoogste goed.

Beter ongezond dan ontuchtig!

De meening, dat de algeheele seksueele onthouding in het geheel niet schaadt, zooals veelal door de reinleven-beweging wordt verkondigd, is een laf ontwijken van de moeilijkheid. Flinkweg moet gezegd worden: onthouding is niet zonder schade voor het lichamelijk en het psychisch gestel en nochtans onthoudt u, indien ge niet met een echtelijke wederhelft gezegend zijt.

Ongehuwd leven is arm leven, waarin iets ontontbeerd wordt. Doch beter arm dan slecht!

Door het natuurlijk verschil der begeerte bij man en vrouw wordt die ontbering geheel ver-

schillend gevoeld. De man gevoelt de ontbering bewust en duidelijk als seksueele ontbering. De duidelijk gerichte begeerte, die bij voortduring geen bevrediging vindt, wordt een aangroeiende kwelling, totdat een onwillekeurige uitscheiding van wat het mannelijk orgaan nu eenmaal uitscheiden *moet*, veelal met onzedelijke droomen gepaard gaand, een oogenblik ontspanning geeft.

Zoo is den kuischen ongehuwden man zijn geslachtelijkheid een bron van kwelling.

Geheel anders bij de vrouw.

De vrouw voelt gemis, doch voelt niet wat haar ontbreekt. Zij lijdt daardoor van het ongehuwd zijn minder en zeker minder bewust dan de man. Bij haar is geen of althans minder groot innerlijk konflikt. Veelal zal eerst de duidelijk naar haar uitgaande begeerte van een man bij haar het seksueel evenwicht verbreken en innerlijken strijd veroorzaken.

Bij den ongehuwden man is het seksueel evenwicht immer labiel en de geringste aanleiding is voldoende om een konflikt tusschen begeerte en zedelijk oordeel op te wekken.

Hierin vindt de opvatting der tweeërlei moraal haar aanleiding, echter *geenszins haar rechtvaardiging*. Het doet ons het veelvuldig voorkomen van seksueele ongerechtigheid bij de mannen begrijpen en milder beoordeelen, doch *geenszins verontschuldigen* of toelaatbaar achten.

De verschillende seksueele natuur van man en vrouw brengt ook mede verschil in de wijze waarop de huwelijkstrouw beproefd wordt en in ge-

vaar komt. Een weinig vrouwelijke behaagzucht is volstrekt niet laakbaar. En de wel laakbare voldoening, die het geeft om door anderen dan de wederhelft begeert te worden, is nog niet eigenlijke trouwbreuk.

Bij den man daarentegen is de minste buiten den echt gerichte begeerte reeds onmiddellijk in beginsel ontrouw. De trouw des mans kan niet anders worden beproefd dan door een positieve neiging tot ontrouw.

De groote seksueele prikkelbaarheid van den man, waardoor dikwijls een begeerenswaardige vrouw zijns onsdanks een door hem zelf zedelijk veroordeelde begeerte opwekt, doet de vrouwen heel wat van den ontrouw hunner echtgenooten te lijden hebben. Daarom is van nature al reeds in den echt de vrouw de partij van den trouw, de man die van den ontrouw.

Wij zien ook trouwbreuk veel meer bij mannen dan bij vrouwen voorkomen en de liefde der vrouw veel meer geneigd ontrouw van den man te vergeven dan omgekeerd.

Het hier gezegde mag nu niet worden misverstaan. Misvatting is hier gevaarlijk.

Op dit gebied is de natuurdrift machtig en listig. De begeerte verduistert de oordeelskracht van den geest en verdeelt den geest tegen zichzelf. De begeerte bedient zich van de drogredenen, voor den helderen geest al te doorzichtig. Zoo zou ook de door de zinnelijkheid verduisterde geest aan het hier gezegde wapens kunnen ontleenen ten dienste van het kwaad. Ik tracht hier

niets te verontschuldigen of goed te praten. Hier wordt slechts getracht, te doen begrijpen, hoe de verschillende natuur van man en vrouw meebrengt, dat het kwaad hier zoo, daar anders, een bepaalde vorm van kwaad, hier meer daar minder, zich zal openbaren. Dit begrip maakt het kwaad niet minder kwaad en niet minder laakbaar. Met nadruk herhaal ik, dat iedere geslachtelijke gemeenschap, ja zelfs de geringste geslachtelijke handeling, die niet geheiligd is door de huwelijksliefde, *ontucht* is en als zoodanig menschonteerend en zondig.

De zedelijkheid van den geest gebiedt onvoorwaardelijk kuischeid.

Deze kan onder omstandigheden de gezondheid bevorderen en onder andere omstandigheden de gezondheid schaden.

Doch het zedelijk gebod is geen hygiënische leefregel, zooals de eudemonisten ons willen wijsmaken.

Wij moeten natuurlijke zinnelijkheid niet verguizen en niet trachten te verkrachten, maar evenmin verafgoden.

De zinnelijkheid is wortel van de teedere en reine huwelijksche liefde. Doch de wortel, waarvan de stam is afgehouwen, verrot. Omgekeerd echter kan de stam geen bloesems dragen als hij van den wortel is beroofd. De plant kan het wel zonder bloesems, niet zonder wortel stellen.

Paring der lijven alleen is onzedelijk. Waarlijk menschelijke paring moet zijn paring van de geheele personen. Die verbintenis van de vol-

ledige personen brengt de lijfelijke paring als een zijner uitingen mede.

In de blootelijk lijfelijke vereeniging wordt de medemensch tot *genotmiddel* verlaagd, daarin wordt de medemensch *gebruikt*. Dat is schennis van de persoonlijkheid.

De blik van wellustige begeerte wondt en beleedigt de eerbare naar wie hij uitging, ofwel ontketent eigen lage wellust.

Wederkeerige aantrekking der geheele persoon met de lijfelijkheid mede is liefde in seksueelen zin. Deze liefde is wel verwant, maar toch onderscheiden van de algemeene menschenliefde. Zij is er van onderscheiden door het moment der seksualiteit. Door de doorloopende nauwe relatie der betrokkenen bevat de huwelijksche liefde gelijktijdig meer zelfzucht en meer zelfverloochening dan de algemeene menschenliefde. Wegens de voortdurende en in allerlei opzicht intieme aanraking, wordt de huwelijksche liefde veel meer beproefd.

De paring uit wulpschheid verlaagt, de paring uit liefde verheft. Het is een en zelfde zinnelijkheid, die in beiden werkt, doch naar beneden en naar boven. In beide gevallen is de uiterlijke daad gelijk, doch de stemming zoo verschillend als bij de uiting van éénzelfden woordklank in een vloek en een gebed.

De paring uit wulpsche zinnelijkheid bevuilt, ontwijdt, de paring uit de zinnelijkheid der liefde wijdt.

Niet alle werkelijke huwelijken zijn ware huwe-

lijken. Er komt veel wulpschheid voor in de werkelijke huwelijken, en wel eens eerzame gewijde paring der liefde zonder huwelijk. Het eerste is fatsoenlijk en onrein, het laatste onfatsoenlijk doch rein. Het eerste is een zedelijk euvel, doch maatschappelijk in orde, het laatste een maatschappelijk euvel doch zedelijk in orde.

In de huwelijksche liefde is een zinnelijk element, doch die zinnelijkheid is gezonde zinnelijkheid en zedelijk. Die zinnelijkheid daarin is heilig, *omdat* ze van de huwelijksche liefde noodzakelijk deel is. Het is immers de zinnelijke factor, die deze liefde tot huwelijksche liefde stempelt. Die zinnelijkheid behoeft dus geenerlei verontschuldiging. Zij is op zichzelve goed en heilig en ze behoeft niet eerst goed gemaakt te worden door het verlangen naar nakomelingschap, zooals de rein-leven-beweging leert. Deze rein-leven-opvatting is een wanbegrip. Plat en gevoelloos is die opvatting, omdat ze het heerlijke sereene ondeelbare gevoel der huwelijksche liefde verstandelijk uiteenrafelt, de daarin als een onlosmakelijk moment te begrijpen zinnelijkheid apart bekijkt, en die apart beziene zinnelijkheid met wulpsche zinnelijkheid verwart en als een vuiligheid opvat en ten slotte de paringsdaad, van den gloed der zinnelijkheid beroofd, toelaat als middel tot het verlangde kind en dus uit verstandelijk overleg.

Daarmee wordt echter de volle huwelijksliefde ontheiligd.

Het is niet alleen een wanbegrip, doch ook

een gebrek aan kennis onzer menschelijkheid.

Aan de huwelijksliefde als zoodanig is het zinnelijke als een noodzakelijke zijde eigen. Wij zijn geen onzinnelijke hartstochtlooze wezens.

De zuivere vurige hartstocht vloeit onmiddellijk uit de heilige sereene huwelijksliefde voort. Het kind, zoo er al aan gedacht wordt, is daarbij bijgedachte, geen hoofdzaak.

Het verlangen om ouder te worden kan soms geheel ontbreken, de hartstocht der huwelijksche liefde is daar niet minder zuiver door.

Bij de vrouw kan dikwijls een sterk verlangen naar een kind bestaan, doch ten slotte geeft ze zich niet daarvoor, doch uit *liefde*. De vrouw, die zich geeft, *niet* uit liefde, *doch* om er iets mee te krijgen, zelfs om er een kind door te krijgen, verkoopt zich en onteert zich.

Er zijn hooge zedelijke huwelijken, waar het kind heelemaal niet verlangd werd en de heerlijkheid van het ouderschap eerst werd bevroed na de geboorte van het kind.

Door dit wanbegrip, dat de *zuivere* zinnelijkheid als wortel van huwelijk en huwelijksche liefde miskent, schaamt men zich voor eigen gezonde en zedelijke zinnelijkheid en ontveinst zich die.

Het ontbreken van zinnelijke begeerte komt voor, het komt zelfs voor zoowel bij man als vrouw, dat de geslachtsgemeenschap afschuw wekt en men zich die slechts getroost om der wille van een kind.

Doch dit is uitzondering en niet normaal.

De mensch van normaal gestel neemt of ont-

vangt zijn ega niet om der wille van het kind, doch omdat de sereene volle liefde hem of haar daartoe dringt.

Die valsche moraal, die de paring slechts zedelijk acht als hij vergezeld is van het duidelijk verlangen naar een kind, schuift zich met haar redeneeringen tusschen ons en ons heerlijk sereen gevoel en neemt de heerlijke onbevangenheid van de echtelijke gemeenschap weg.

Laat ons niet altijd pluizend redeneeren, laat ons dat heerlijk overweldigend en zuivere gevoel volgen, dat ons dringt de huwelijksche liefde ook te uiten in de vurige hartstochtelijke omhelzing.

Geniet het *goede* dat U gegeven is. Geniet eigen lijf en dat van de U voor het leven toegewijde. Neemt en geniet elkaar in gloedwarmen hartstocht als de stem der liefde U daartoe dringt. Koel de hitte van liefdes-begeerte niet af door koud en verstandig gemoraliseer. Het is uwe echte liefde, die U in gloed zet. Daar is geen sprankje onkuischheid in, ook al denkt ge niet aan een kind, ook al denkt ge in de extase der gemeenschap heelemaal niet.

Zoo een onderdompeling in den kuischen hartstocht der liefde verfrischt en kuischt den geest.

Gestadige onthouding kan niet nalaten den geest met onkuische gedachten te vergiftigen.

Zeker zal onder bepaalde omstandigheden de onderlinge toewijding, dat is de toewijding aan het tweevoudig geheel, van een der echtgenooten of van beiden een beperking, ja zelfs langdurige of blijvende onthouding kunnen vorderen.

Als wortel is de zinnelijkheid niet het hoogste en zal ze aan de toewijdende liefde ondergeschikt moeten blijven.

Het komt ook voor, dat maatschappelijke of andere factoren een beperking van de nakomelingschap plicht doen zijn of doen achten. Het welzijn van de reeds verwekte kinderen kan dit vorderen. Of het lichamelijk gestel van een of van beide echtgenooten kan zoodanig zijn, dat zich met groote zekerheid een ziekelijke nakomelingschap laat verwachten.

Voor die gevallen is een volkomen bevredigende oplossing niet te vinden. Voorkoming van bevruchting, hetzij door onthouding hetzij op andere wijze verkregen, brengt het bezwaar mede, dat het vrouwelijk orgaan niet of niet volledig functionneert.

In deze gevallen is echter geslachtelijke gemeenschap niet in het minst onzedelijk of laakbaar, indien slechts bevruchting wordt verhinderd.

Want het is niet de bevruchting, of de kans op bevruchting veelmin de wensch tot bevruchting die de paring heiligt, doch de echtelijke liefde.

De wijze waarop bevruchting wordt verhinderd is een kwestie van hygiënischen aard doch heeft een zeer belangrijken zedelijken kant. Bezwaren zijn er altijd aan verbonden. Daarom dient wel gewaakt tegen een al te groote bedachtzaamheid.

De kwestie der wenschelijkheid van beperking der gezinsgrootte leidt echter reeds over tot een

andere zijde van het huwelijk: den maatschappelijk-huishoudelijken kant.

Indien het begrip ontbreekt van de eenheid van het zinnelijke en geestelijke in de huwelijksche liefde, het een van het ander verstandelijk wordt afgescheiden en beredeneerd, dan loopt dat uit op evenzeer met zuiver gevoel als met zuiver begrip strijdige rationalistische opvattingen.

Wordt die uit zijn verband losgemaakte zinnelijkheid een laagheid geacht, dan geeft dit de misvatting, waarop de rein-leven-beweging hare moraal baseert.

Wordt anderzijds die losgemaakte zinnelijkheid als een noodzakelijke natuurlijke functie beschouwd, dan loopt de redeneering uit op het streven naar verdere seksueele vrijheid, de opvatting, dat kuischheid vóór en trouw in het huwelijk toevallige maatschappelijke conventies zijn. Op rekening dier ongelukkige conventie wordt dan geschoven die zee van jammer en ellende, die onze geslachtelijkheid onmiskenbaar in het werkelijke leven meebrengt. Dit geeft dan aanleiding tot de utopische verwachting, dat eenmaal na verlossing van die leugenachtige en verderfelijke opvatting-van-thans, in het sexueele leven alles even bevredigend zal toegaan. De eisch van kuischeid en lichamelijke ongereptheid wordt door zulke nieuwlichters afgeschaft, de paring wordt slechts beschouwd als een welwillende vriendendienst, die men elkaar verleent ter voldoening aan een natuurlijke behoefte,

natuurlijk met voorkoming van bevruchting. De bevruchting zal dan, volgens hen, alleen toelaatbaar zijn in het, naast die wilde paring van allen met allen, voortbestaand huwelijk. Voor de volledige liefde blijft de instelling van het huwelijk bestendigd, of, zoo ook 't gevoel of begrip voor volledige huwelijksche liefde ontbreekt, ten behoeve eener, niet veel meer dan fabriekmatige voortbrenging van kinderen. Uit deze redeneering is de eisch der huwelijkstrouw niet te deduceeren, zoodat volgens rationalistische opvatting de echtgenooten aan de wilde paring uit algemeene naastenliefde vrijelijk mogen meedoen, zonder dat ze elkaar iets zullen verwijten.

Dat deze opvatting nog platter is en nog minder rekening met de werkelijkheid houdt dan die van rein-leven, behoeft na al het voorafgaande geen betoog. De oorsprong van dit wanbegrip is echter dezelfde als waaruit de reinleven-opvatting voortkomt.

Indien men echter het werkelijke verband tusschen het zinnelijke en het geestelijke in huwelijksche liefde doorsnijdt, dan is er evenveel aanleiding om het zinnelijke als het ontoelaatbaar vuile, als om het als noodzakelijke en onschuldige natuurlijke functie te beschouwen.

Niet alleen op seksueel, op allerlei gebied wordt „ins blaue hinein" geredeneerd zonder met de werkelijkheid rekening te houden, wat dan aanleiding geeft tot allerlei utopische bestrevingen. Gezonde redeneering moet in de werkelijkheid gefundeerd zijn en daar weer toe terug

voeren. Wij moeten de werkelijkheid niet alleen ontleden, maar ook het verband zien.

Als we met open oog en zonder eenig vooroordeel eigen en anderer menschelijkheid, het werkelijke leven, gadeslaan en daarbij onder het ontleden op het verband letten, dan komen we tot het begrip, dat in de huwelijksche liefde de zinnelijke en de geestelijke zijde wel onderscheidbaar, doch niet te scheiden zijn en dat beide wederom onlosmakelijk met den maatschappelijk-huishoudelijken kant, het gezinsleven, samenhangen.

De hartstochtelijke kant van de echtelijke liefde heeft, ook juist in zijn hevige vurigheid niets onzuivers, doch is noodzakelijk moment in het volledige of ware huwelijk. Dit noodzakelijk moment wordt niet verlaagd door een redelijk verlangen tot redelijke beperking van het kindertal binnen redelijke grens. Doch hiermede is geenszins het nieuw-malthusianisme verdedigd. De voorkoming van bevruchting is geenszins *de* oplossing van het seksueele vraagstuk; het is zelfs niet een oplossing. Want moge zelfs het meest fel-hartstochtelijke verlangen naar echtelijke vereeniging, gepaard met de stellige wensch naar het uitblijven van bevruchting, niets onzedelijks hebben, de aandachtsvestiging reeds op de wensch, nog meer de aandacht op de verwerkelijking van de wensch, en nog weder meer de daarvoor noodige voor- en nabereiding, stoort de extatische onbevangen stemming, de volledige aandachtsconcentratie op het sereene zingenot

van het zichzelf-en-eigenwederhelft genieten. Met de aanranding der *volledige* overgave aan het eenzijn, met de aanranding der volledige onberedeneerdheid wordt juist het verhevenste element der paring aangetast. Waar man en vrouw zich in 't algemeen verhouden als gevoel en verstand, daar ligt het in de rede, dat de aanranding van het verhevenst moment der paring door de vrouw het sterkst wordt gevoeld. Niet overgevoelige doch juist fijngevoelige vrouwelijkheid wordt hierin gekwetst. Dit hebben de mannen te begrijpen en te eerbiedigen. Wij hebben dit ook te begrijpen en te eerbiedigen als de ware, schoon dan onbegrepen, ondergrond van de reinleven beweging. Doch er is meer. En juist dit meerdere brengt in nog sterkere mate het verband aan het licht tusschen nieuw-malthusianisme en algemeen-mannelijk egoïsme. De geslachtsdrift van den man is niet gericht op zaadstorting-zonder-meer, doch zeer bepaald en zeer eigenaardig op zaadstorting in de vagina. Daardoor is iedere bevrediging buiten het vrouwenlijf, zelfs als die bevrediging met het vrouwelijf geschiedt als bij de onderbroken paring (coïtus interruptus) een wanbevrediging Evenals nu voortgezette onthouding de zinnelijkheid opzweept tot onnatuurlijke sterkte, evenzoo zal iedere wanbevrediging, hetzij door zelfbevlekking, hetzij door onderbroken paring, de sexueele drang tot te veelvuldige bevrediging drijven. Iedere duurzame wanbevrediging tast het zenuwgestel aan. Zoo moet dus, *ten behoeve van den man,* het

zaad in de vrouw worden uitgestort. Maar evenzeer moet dan ook, *ten behoeve der vrouw* het levend zaad in de baarmoeder kunnen dringen. Wanneer het vrouwelijk orgaan wordt geboden, om daarin en daarmede op de wijze der mannelijkheid *volledig* werkzaam te zijn, dan moet ook het levend zaad aan de baarmoeder worden geboden, opdat ook de vrouw volledig op de wijze der vrouwelijkheid werkzaam zal kunnen zijn.

Voortdurende onthouding van levend zaad geeft bij de vrouw wanbevrediging, die op de geheele vrouw, lichamelijk en psychisch, dezelfde vernielende werking moet uitoefenen als de wanbevrediging van den man op den geheelen man uitoefent. Op 't gunstigst werkt deze wanbevrediging onmatigheid in geslachtsbegeerte, soms wekt zij afschuw daarvan, soms ook leidt de verkeerde prikkel der aanhoudende wanbevrediging tot de neiging elders bevrediging te zoeken, ook al blijft die neiging dan veelal onbewust.

Nu heeft deze begripsontwikkeling al reeds zeer sterk haar verkeerden kant. Want het hier ontwikkelde *behoeft* geenszins begrepen te worden, zoolang het zuiver wordt gevoeld en zoolang dat gevoel niet door ondoordacht geredeneer wordt verloochend. De echte vrouw, de vrouwelijke vrouw, gevoelt reeds intuïtief de drang van den man om zich volledig aan haar te bevredigen en geeft zich, zonder dit alles zoo haarfijn te beredeneeren in liefdevolle toewijding. In de toewijding is niet meer sprake van rechten en plichten. Doch gevoeld wordt

toch de behoefte des mans om aan eigen wederhelft volledig man te zijn. Doch gevoeld wordt ook, intuïtief en onbewust, het recht op het zaad, het recht om door eigen wederhelft op eigen wijze geslachtelijk werkzaam te worden gemaakt. Want moet de man, krachtens eigen wezen, als man, krachtens innerlijke aanleg dus, het zaad onbelemmerd in de vrouw uitstorten, de vrouw moet als vrouw, krachtens eigen wezen, zaad opnemen, baren en zoogen. Dit begrip, dit fundamenteel begrip van de geslachtelijke verhouding ontbreekt zoowel bij de reinleven beweging als bij het nieuw-malthusianisme.

Oplosbaar is het sexueele vraagstuk *niet*. Doch het meest redelijke is hier, *in 't algemeen* en bijzondere uitzonderingsgevallen daargelaten, de in de zedelijkheid van huwelijksche liefde en huwelijksche trouw verheven natuurlijke gang van zaken. Die meest natuurlijke oplossing loopt dan uit op de geleidelijke vulling van het gezin, waardoor dit eerst het ware gezin wordt. Eerst het huwelijksche gezin is het ware gezin. Doch het is het ware gezin als het kinderen voortbrengende en opvoedende gezin, dat is het den geest bestendigende gezin. Zoo is het blijvend-kinderlooze huwelijksche gezin ook weer niet 't rechte gezin.

In volledige menschelijkheid doet het gezinsleven mede; volledige vrouwelijkheid vordert huismoeder-zijn, d. i. gezinsmoeder zijn; volledige mannelijkheid vordert huisvader, d. i. gezinsvader zijn. Niet alleen in natuurlijk, doch ook in maat-

schappelijk opzicht, is zoo de man eerst volledig man door en met de vrouw, doch dan wel zeer bepaald: door eigen vrouw als eigen wederhelft. Zoo kan de vrouw ook maatschappelijk eerst volledig vrouw zijn, met en door eigen wederhelft. Niet alleen natuurlijk, doch ook maatschappelijk, wordt door den of de ongehuwde zeer veel ontbeerd. Zij zijn niet volledig mensch, in zooverre zij niet volledig het menschelijk leven beleven. Let nu wel op, dat ook de hoerejager en ook de hoer niet volledig mensch *zijn*. Zelfs niet de gehuwde hoerejager noch de gehuwde hoer, omdat zij niet het rechte huwelijk beleven, omdat zij den echt breken. Zoo is het bordeel het verkeerde huis, het volledig-verkeerde huis, dat is het *rechte* verkeerde huis. Het bordeel is het huis, waar het verkeerde thuis behoort. Dat is dan ook de redelijke bestaansgrond van het bordeel. Het verkeerde, ook sexueele verkeerdheid, laat zich wel bestrijden, doch niet afschaffen, zoomin als de vuilnis zich laat afschaffen. Doch alle vuilnis behoort gebracht naar haar eigen plaats, opdat niet alles vervuile. Zoo is 't ook met de geslachtelijke vuiligheid. Het afschaffen van de bordeelen is in zijn gevolgen te vergelijken met afschaffen van de vuilnisbak in 't huis, van de vuilnisbelt in de stad: de maatschappij vervuilt. Men moet begrijpen dat ik hier het bordeel *slechts betrekkelijk* in bescherming neem en wel juist als het *stellig verkeerde*. In meerderlei opzicht is het bordeel als het stellig-verkeerde gewenscht. De zedelijkheid is uiting van zede-

lijke kracht. De uiting van zedelijke kracht is de afwijzing van de gelegenheid tot 't verkeerde. De zedelijkheid is het weerstand bieden aan de verleiding tot 't onzedelijke. De ontmande man heeft geen gelegenheid om zedelijk te zijn, omdat hij niet onzedelijk kan zijn in geslachtelijk opzicht. Wat is de kuischheid van den jongeling en de trouw van den man waard, indien zij niet beproefd worden? Voor deze beproeving is de innerlijke polygame ontuchtige begeerte noodzakelijk, doch niet voldoende. Ook de ontuchtige en verlokkende vrouw, de verkeerde vrouw is daarvoor noodzakelijk. Zoo is voor de trouw des mans en voor de kuischheid van den jongeling de verkeerde vrouw noodzakelijk moment. Alles moet zich in strijd handhaven, ook de zedelijkheid. Het bordeel behoort er te zijn, niet om er in te gaan, doch om er te *kunnen* voorbijgaan. Wij kunnen zeggen dat in het bordeel vrouwen opgeofferd worden aan de wellust van de mannen, doch dit is een eenzijdigheid en zoo dus een halve waarheid. Want evenzeer worden daar bij voortduring mannen opgeofferd aan vrouwelijke wulpschheid. En tenslotte, wat er opgeofferd wordt, hetzij mannen of vrouwen, het is in 't algemeen — uitzonderingen daargelaten — niet veel bijzonders en waard dat 't tenonder gaat.

Wij behoeven den hoeren ons medelijden niet te ontzeggen, doch het is ziekelijk hier onrechtvaardigheid te zien. Er zijn nu eenmaal verkeerde vrouwen zooals er nu ook eenmaal verkeerde mannen zijn. Het geregelde en gemakkelijk vind-

bare bordeel is de noodzakelijke bescherming van de eerbare vrouw tegen de verkeerdheid der mannen. Let wel, ik bedoel hier niet tegen de verkeerde mannen, doch tegen de verkeerdheid die iederen man als man eigen is; een verkeerdheid echter, die eerst de zedelijkheid mogelijk maakt. Het getuigt niet van inzicht in het geslachtsleven, als men bordeelen verbiedt. Men onderschat daarbij de geweldige kracht van de mannelijke geslachtsdrift, die bij voortgezette onthouding het alles overheerschend motief kan worden, den man gek kan maken en tot alles in staat doen zijn.

Dat de Fransche bezettingsautoriteit in het Rijnland voor de Fransche soldaten, tegen de wetten des lands in, bordeelen eischt, heeft naast zijn kant van onrechtvaardigheid ook zijn kant van wijsheid en is in ieder geval ook min of meer bedoeld tot bescherming van de Duitsche eerbare vrouwen.

Met dat al is het bordeel het *noodzakelijke* doch *verwerpelijk verkeerde* huis. De maatschappij is een gemeenschap niet onmiddelijk van enkelingen doch van gezinnen. De gezinnen zijn noodzakelijke elementen van de maatschappij. Zeer bepaald geldt dit nu van de huwelijksche gezinnen, die de maatschappij in stand houden. Juist de geslachtelijke productiviteit van het huwelijk, stelt maatschappelijke voorwaarden voor het sluiten van een huwelijk.

Er is nog meer noodig dan alleen wederzijdsche natuurlijke aantrekkelijkheid. Waar die

ontbreekt deugt de grond van 't huwelijk niet. Waar die *alleen* aanwezig is, deugt de grond van 't huwelijk evenmin. De aanstaande echtgenooten moeten in elkaar 't volledig ideaal van man en van vrouw zien. Zoowel lichamelijk, maatschappelijk als geestelijk. Toch is 't maatschappelijke hier 't minst belangrijk. De verliefdheid is een prikkel tot verhoogde maatschappelijke werkzaamheid om de noodzakelijke maatschappelijke voorwaarden voor 't sluiten van een huwelijk te verwerkelijken. In een ontwikkelde maatschappij, bij normale verhouding is het verwerven der maatschappelijke mogelijkheid van het huwelijk taak van den man, omdat het verwerven van 't onderhoud voor 't gezin taak van den man is. Immers de natuurlijke verdeeling der maatschappelijke werkzaamheid brengt mede, dat de man buiten, de vrouw in het gezin arbeidt. Dit is niet willekeurige conventie doch dit wortelt in de natuurlijke verhouding van man en vrouw tot de kinderen. Het arbeiden van de gehuwde vrouw buiten 't gezin is dan ook steeds als een misstand te beschouwen en gaat nooit dan ten koste van het gezin.

Grensgeval is het arbeiden aan de inkomsten van 't gezin door 't opnemen van vreemden in 't gezin. Zoodra echter de inkomsten van 't gezin in belangrijke mate door de vrouw worden verkregen, worden de natuurlijke verhoudingen verkracht. De huidige vrouwen-emancipatie is dan ook niet zonder meer te prijzen. Huishoudelijk is de man toch reeds in veel sterker mate van

de vrouw afhankelijk dan de vrouw maatschappelijk van den man afhankelijk is.

Alles moet zich in strijd tegen vernietigende factoren bestendigen, ook het huwelijk. Aanvankelijk zien de verliefden in elkaar het ideaal van mannelijkheid en vrouwelijkheid. In de verlovingstijd groeit daarbij de lichamelijke zijde dier volledige aantrekkelijkheid zeer sterk aan. Terwijl meest in de bruidsnacht het zinnelijke moment hoogtepunt bereikt, zoo overheerscht in de daarop volgende wittebroodsweken de bekoring van het tweezaam samenzijn. Doch allengs verliest dit de charme der ongewoonheid. Het gewone dagelijksche leven herneemt zijn rechten. En daarbij blijkt dan ook al meer of minder spoedig, dat de teerbeminde ook min-beminnelijke kanten heeft. Voor zijn kamerdienaar is niemand een held. Dit wil zeggen, dat ieder aureool slechts voor enkele verheven momenten geldt, dat het verhevene slechts nu en dan boven de effenheid van het alledaagsche omhoog kan rijzen. Zoo houdt ook het aureool der ontluikende liefde, waarbij de aangebedene voor *het* ideaal van manlijkheid of vrouwelijkheid geldt, in het allengs weer gewoon wordende practische alledags-leven geen stand. Zoo brengt *ieder* huwelijk noodzakelijk en onvermijdelijk een ontgoocheling mede. Doch bij die ontgoocheling blijft het ook weer niet, als het goed gaat. Het is datgeen, wat in aanleg doch onontwikkeld in de jonge ontluikende verliefde liefde reeds ligt, datgeen wat in den loop van het huwelijk eerst geleidelijk

uitgroeit en wast, het is de echtelijke liefde, die de ontgoocheling overwint en die niet alleen de ontgoocheling overwint, doch die ook niet opnieuw ontgoocheld *kan* worden, omdat hij niet meer de begoocheling behoeft. Deze toewijdende echtelijke liefde, die eerst zeer geleidelijk in de vuurproef van het leven met zijn kleine en groote verdrietelijkheden en teleurstellingen, ook de teleurstelling in elkaar, kan groeien, behoeft niet meer den waan dat wij iemand slechts kunnen liefhebben terwille zijner goede eigenschappen.

Van deze liefde geldt hetgeen Paulus zoo schoon van de liefde gezegd heeft. Zij draagt alle dingen, zij verdraagt alle dingen. Eerst de in het huwelijksleven gegroeide en ontwikkelde liefde is de liefde die scherp ziet, maar bedekt en verdraagt. Eerst die in de leerschool van het leven van vermooid-ziende verliefdheid tot scherp ziende liefde ontwikkelde liefde, is een liefde waarbij toewijding mogelijk is, ook slechts van een zijde. Toewijding, die slechts gegeven wordt op voorwaarde van wederkeerigheid, is geen toewijding. Die niet tot werkelijke toewijding bereid of in staat is, komt in 't huwelijk *steeds* bedrogen uit. [1]) De

[1]) Aan die zelf-opofferende toewijding ontbreekt het den hoofdpersoon, Max, in „Liefdes Veelvoudigheid" van Eilkema de Roo. Treffend juist wordt dit door 't katholieke zangeresje gezegd en door Max door zijn stilzwijgen beaamd. De voornaamheid van dit met kunstzinnige hand en met waar gevoel van seksueele verhoudingen en de daaruit voortvloeiende door de huwelijksche liefde te overwinnen conflicten geschreven boek wordt m. i. door het zielkundig niet verantwoorde slot ernstig geschaad.

schuld hiervan ligt dan echter niet bij de(n) wederhelft, zooals ieder onzer om te beginnen altijd waant, wegens de natuurlijke zelfzucht en zelfoverschatting die alles ego-centrisch beschouwt.

De desillusie, die na korter of langer tijd, en meer of minder duidelijk komen *moet*, is dan ook in 't geheel geen teeken, dat men zich bij 't huwelijk 'vergist' heeft. Die desillusie is in de ontwikkeling van ieder huwelijk een noodzakelijk moment. Zij is een noodzakelijk gevolg van de in de aanvankelijk verliefdheid met noodzakelijkheid te vooronderstellen idealiseering van de(n) geliefde. Doch deze ontgoocheling en teleurstelling, die nooit eenzijdig doch steeds, zij 't dan niet steeds gelijktijdig, zich aan weerskanten doet gelden, is ook op haar beurt weer noodzakelijke vooronderstelling voor de verheffing der onalledaagsche maar vluchtige schittering van de verliefdheid tot de alledaagsche maar duurzame en daarom toch verhevener toewijdende en dragende echtelijke liefde. Hiermede is dan niets gezegd ten kwade van de aanvankelijke liefde in de fase der verliefdheid. Die schittering, dat dweepen met den geliefde, die soort van teederheid heeft zeer zeker, niet slechts haar onontbeerlijkheid doch ook haar lieflijkheid en bekoorlijkheid. Doch 't kan er niet bij blijven, en 't moet er niet bij blijven. Door de betrekkelijke verkoeling van de ontgoocheling heen, moet de volle echtelijke liefde groeien. In dien zin mag dan 't huwelijk de leerschool van de liefde heeten. In het hier gezegde is dan meteen

de veroordeeling van de echtscheiding begrepen. Ik zal dat hier niet nader uitwerken. Een goed verstaander heeft hier 'geen' woorden noodig. En 't ligt in de rede, dat die 't niet verstaat 't ook niet verstaan wil. Echtbreuk en echtscheiding zijn niet een gevolg van toevallige 'vergissingen' bij 't aangaan van huwelijken begaan, doch wortelen in onze natuurlijke verkeerdheid, zijn een gevolg van de onvoldoende beheersching van de in ons allen blijvend te vooronderstellen zelfzucht en zelfoverschatting. Het is niet alleen bij de verhouding van man en vrouw, doch bij iedere menschelijke verhouding, dat altijd om te beginnen de schuld eenzijdig bij den ander wordt gezocht. Men lette slechts op de echte en volkomen ongeveinsde verontwaardiging van 't kind, dat van een ander een klap of stomp terug krijgt. Teekenend voor de ondoordachtheid, waarmede men blijft bij 't onmiddelijk oordeel, dat 't onrecht *bij uitsluiting* aan de andere zijde is, is de lichtvaardigheid, waarmede civiele procedures worden begonnen. Teekenend voor deze algemeene menschelijke eigenschap van de zelf-idealiseering, is ook de bijgedachte, waarmede steeds bij ieder onzer de beaming gepaard gaat van de slechtheid der menschen of van de verkeerdheid van den tijdgeest. Stilzwijgend zondert men zichzelf uit. Men denke ook aan de bekende fabel van de Waarheid en Aesopus. Ieder stemt onmiddelijk toe: zoo zijn de menschen, doch zondert onmiddellijk zichzelf daarbij uit. Ieder is om te beginnen on-

middelijk verzekerd, dat hij in de tent der Waarheid aan het vernielen niet zou hebben medegedaan en wel ...... omdat hij verzekerd is, dat de spiegel der Waarheid hem een heel niet onaangenaam spiegelbeeld zou hebben doen zien.

Die bewust of onbewust in 't huwelijk slechts liefde denkt te zullen ontvangen, die, mede daardoor, slechts *zichzelf* teleurgesteld voelt doch niet beseft dat hij ook *zelf teleurstelt*, die ook al uit de begeerte om zelf meer te hebben dan hij zelf waard is, zich laat bedotten door den waan, dat een derde nu eens zal blijken wèl de ideale man of vrouw te zijn en te blijven, die zal zich ook in zijn tweede en derde en volgende huwelijken steeds wederom teleurgesteld zien, totdat hij ongemerkt en onbewust wijzer of 't veranderen moede is geworden.

Men moet nu vooral de toewijding van de volledige echtelijke liefde niet idealiseeren. Deze toewijding toch is iets van alle dag. Zij heeft zoo 't alledaagsche aan zich, doch heft dit tot haar eigen hoogte op. Die toewijdende liefde is nooit eens-voor-al ontwikkeld en gereed en dan van zelf en automatisch doorloopend. Wat de toewijding waarlijk toewijding maakt, is dat zij de zelfzuchtige neiging weerstreeft en overwint. In den strijd met en als bestrijding van de blijvend te vooronderstellen zelfzucht en zelfidealiseering brengt de toewijdende liefde aanhoudend zichzelf voort. Zoo moet de liefde met zorg aanhoudend gekweekt en onderhouden worden.

Die toewijdende liefde heeft haar zeer alledaagschen kant. Zij is nooit volkomen en af d. w. z. dood, doch schept zichzelf telkens opnieuw in meer of minder sterke mate. Zoo komt deze liefde in de werkelijke huwelijken veel vaker voor, dan men zoo gewoonlijk meent, 't zij door oppervlakkige beschouwing van den vlakken buitenkant of door 't mede brengen van een maatstaf van geidealiseerde en onwerkelijke bovenaardschheid. „In waarheid verlaagt het geslachts-genot ons slechts dan niet, als 't vergeestelijkt is en moment in de ware zedelijke *erotiek*, waarin de man de vrouw, en de vrouw den man liefheeft en bevredigt als geestelijk levende wezens, die wederzijds in de ander in en door de gebreken heen het voortreffelijk menschelijke, ... hun ware zelf ontdekken en liefhebben. De maatschappelijke realiteit toont van hoog tot laag, van paleis tot achterbuurt zoowel de karikatuur als de verwerkelijking van dit ideale beeld" (Staargaard „Logos" bl. 635).

Eerst in deze klare en vredige sfeer van de liefdevolle toewijding, die de verondersteld blijvende natuurlijke seksualiteit geheel en al aan zich ondergeschikt maakt, en daardoor bij ongelijke hartstochtelijkheid bereid is eigen fellen hartstochtelijkheid te matigen en eigen koelheid of volslagen begeerteloosheid te verloochenen of ook onder omstandigheden beider geslachtelijke felheid weet in te perken binnen de grenzen door de belangen van beider gezondheid en van de maatschappelijke welstand van 't gezin ge-

steld, eerst in deze klare en sereene sfeer waar de geslachtelijke neigingen geen aandacht meer vorderen omdat ze rustige bevrediging vinden of voor hooger neigingen terugtreden, eerst daar kan zich 't geestelijk leven in zijn volledigheid door samenwerking en eenwording van 't specifiek mannelijk en 't specifiek vrouwelijke ontplooien. Eerst in deze klare sfeer ook kan het geestelijk leven werken aan de bestendiging en voortzetting van zich zelf over den dood heen door de geestelijke opvoeding der kinderen. De natuurlijke verhouding brengt ook hier mede, even als bij de natuurlijke samenwerking van man en vrouw, dat de man de leiding heeft. Ook hier is de vrouw echter niet de passiviteit zonder meer doch de tot activiteit aanzettende kracht. In het samen beleven van het hoogere vertegenwoordigt de man de partij der verstandelijkheid, de vrouw die der gevoeligheid. Ook hier is dan niet een onmiddellijke eenheid zonder meer doch een conflict, een innerlijke spanning die 't samen bezinnen aan den gang houdt. Die samen-bezinning mag nu niet leiden naar het uitroeien van 't mannelijke denken bij den een of van 't vrouwelijke denken bij de ander, doch heeft slechts tegen eenzijdige overdrijving te waken. Wanneer dan gevoeld wordt dat de bezwaren van 't vrouwelijk gevoel zeer stellig hun invloed doen gelden op 't verstandelijk denken des mans, dan zal de ware vrouw zich gaarne aan de door haar niet beheerschte doch wel beïnvloede geestelijke leiding des mans onderwerpen.

IV.

Sociale en politieke strijd.

Het inzicht betreffende de natuurlijke begeerten der ziel, door het zedelijk oordeel onderscheiden in onschuldige en zondige, betreffende de zedelijke kracht, die de zondige begeerten bestrijdt en tracht te beheerschen en aangaande onze zedelijke natuur, een door gewenning verkregen tweede natuur, die voor het alledags-leven onze zedelijke gedraging automatiseert, (dat is tot gewoonte maakt ons in het dagelijksch leven behoorlijk te gedragen) daardoor de zedelijke kracht vrijmakend voor duidelijk bewusten strijd tegen de niet-alledaagsche verzoekingen, dit inzicht maakt veel levenservaring begrijpelijk, die anders bevreemdt.

De zedelijke geest leeft ook daar waar een zedelijke natuur ontbreekt. En zoo begrijpen we hoe het mogelijk is, dat bandelooze menschen, dat zijn die welke zich geen zedelijke natuur hebben eigen gemaakt, toch in staat zijn tot edele handelingen, zelfs tot daden van grootsche zelfopoffering.

Anderszijds sluit een zedelijke natuur niet alleen van den slechts fatsoenlijken, maar ook van den

zedelijk hoogstaanden mensch geenszins de zondigheid uit.

Zoo wordt het begrijpelijk hoe zedelijke menschen, wier zedelijke natuur zulks niet deed verwachten, zeer ernstige zonden kunnen bedrijven.

Het maakt ook begrijpelijk de uitspattingen in den oorlog. De zedelijke natuur is voor de geheel nieuwe buitengewone levensomstandigheden niet berekend en mist bovendien ruggesteun van de behoefte aan achting en genegenheid van den kleinen kring waarmee men dagelijks verkeert.

Zoo zal dit inzicht ons brengen tot juistere beoordeeling van anderen en van ons zelf; het brengt ons nader tot ware menschenkennis en tot ware zelfkennis. Het zal ons behoeden voor eenzijdige beoordeeling; het doet ons tegelijkertijd ons bedroeven over eigen en der menschheid zondigheid en waardeeren eigen en der menschheid zedelijkheid. Bij al wat wij van menschen zien en ervaren zal het ons te binnen brengen, dat niets menschelijks ons vreemd is. Het maakt ons oordeel geenszins slap, veeleer scherp *en toch mild*. Het behoedt ons er voor om met de groote schare der fatsoenlijken in oppervlakkige en zelfgenoegzame verontwaardiging ach en wee te roepen over de zonde van den hoogstaanden mensch en blind te zijn voor de zedelijke hoogheid, die ook in den zondigenden mensch kan aanwezig zijn.

Het begrip der zedelijkheid getuigt van de tweespalt, van de breuk in ons, van de *innerlijke*

tegenspraak tusschen zondigheid en zedelijkheid, tusschen wat geschiedt en wat behoort te geschieden, tusschen *praktijk* en *norm*.

In het Nieuwe Testament wordt gezegd: „Indien wij zeggen, dat wij geene zonde hebben, zoo verleiden wij ons zelve en de waarheid is niet in ons" (1 Joh. 1:8), doch elders: „Zoo wordt dan volmaakt gelijk Uw Hemelsche Vader is".

Daarin is een lijnrechte tegenspraak, die aan den verstandelijk redeneerenden mensch, ook aan den gevoelvollen mensch voor zoover hij verstandelijk redeneert, zooveel aanstoot geeft. Verstandig redeneerende wil men slechts één van die elkaar weersprekende gezegden laten gelden.

Degeen echter, die de in het voorafgaande ontvouwde verhoudingen heeft begrepen, die zal deze tegenstrijdigheid aanvaarden als een *werkelijke* tegenspraak, zonder welke het begrip van zedelijkheid geen zin zou hebben.

Er is *tegenspraak in de werkelijkheid* en het is juist die zelfweerspreking der werkelijkheid, die de werkelijkheid aan den gang houdt, dat is *werkzaam*, dat is *levend* houdt.

De zedelijkheid is normatief, zij stelt normen, dat zijn regels, niet van wat altijd inderdaad geschiedt, doch van wat altijd te geschieden behoort, doch niet altijd geschiedt. Normen behooren te worden *nagestreeft*.

Normen toch, die *altijd* betracht zouden worden, zijn geen normen doch natuurwetten.

Dat de zedelijkheid normatief is, brengt vanzelf

de *tegenspraak* mede *tusschen zedelijke norm en praktijk.*

Waar dit inzicht ontbreekt zal de verwarrende tegenstrijdigheid den mensch voortdurend doen dobberen tusschen zelfoverschatting en zelfonderschatting.

Hier is te begrijpen, dat de blijvende zondigheid onzer natuur het zedelijke zelfrespect en den eisch om niet te zondigen geenszins uitsluit.

De zedelijkheid, die normen vaststelt voor de gedraging jegens anderen, vooronderstelt een samenleving met anderen. Bij de zedelijkheid toch gaat de belangstelling van den enkeling boven zichzelf uit. En wel in tweevoudigen zin. Allereerst in den eisch tot geheele of gedeeltelijke zelfverloochening ten bate van anderen. Doch ook in het betrekken van het zedelijk oordeel op de gedragingen van anderen. De zedelijke geest schrijft niet alleen voor, wat we zelf te doen of te laten hebben, doch ook wat we redelijkerwijs van anderen te verlangen hebben, wat de samenleving voor zich van iederen enkeling vordert. Zoo hebben wij hier een subjectieven norm en een objectieven norm, die uiteraard in nauwe wisselwerking met elkaar staan. De subjectieve norm (die op *eigen* gedraging gericht is) wordt beïnvloed door de objectieve norm, die immers het collectieve oordeel is van wat men, van wat dus de samenleving, van iederen enkeling vordert.

Die collectieve zedelijke norm, de heerschende moraal, wordt als samenlevingsproduct natuurlijk wederom beïnvloed door de subjectieve normen

van de enkelingen, die de samenleving samenstellen.

De geest der zedelijkheid oordeelt niet alleen, doch oefent ook kracht om zijn normen te doen gelden. De subjectieve norm tracht zich bij den enkeling te doen gelden door de zedelijke kracht. De objectieve norm tracht zich te doen gelden op twee wijzen: èn door de algemeene veroordeeling, d. i. de onthouding van de algemeene achting èn door de *vergelding* van het bedreven kwaad, zooals die door het eveneens collectief rechtsgevoel gevorderd wordt.

De zedelijke natuur komt voor een groot deel voort uit onze behoefte aan de achting onzer medemenschen en voornamelijk van die waarmede wij omgang hebben.

Het is vooral door het recht, dat de collectieve norm, de heerschende moraal zichzelve kracht bijzet tegenover onwillige of onvermogende leden der samenleving. Het recht is niet een opzettelijk tot dat doel ingesteld instituut, doch wortelt in het collectief rechtsgevoel, dat de collectieve moraal onmiddellijk vergezelt.

De algemeene zedelijke geest oordeelt niet alleen, doch vordert ook dat iedereen zijn *gerechte* loon krijgt. Ten allen tijde heeft iedere samenleving de organen gevormd om haar rechtsgevoel te bevredigen. Die organen zijn het overheidsgezag en haar middel het geweld.

Volstrekte vrijheid voor den enkeling is in een samenleving onbestaanbaar. De enkelingen zijn niet onafhankelijk van de samenleving, die

hen geformeerd heeft.[1]) Die samenleving legt haar leden plichten op en *dwingt* hen tot nakoming dier plichten.

Deze uitwendige dwang is ten alle tijden een onmisbare aanvulling geweest van de zwakke individueele zedelijke kracht. Geen samenleving van eenige ontwikkeling heeft het ooit laten aankomen of zal het ooit kunnen laten aankomen alleen op de individueele zedelijke kracht, noch zelfs op den zachten drang der algemeene afkeuring. Een ordentelijke samenleving is slechts mogelijk bij een zekere mate van zelfbedwang harer leden. Voorzoover deze tot die gemeenschapsplicht van zelfbedwang niet innerlijk geneigd of in staat zijn, dwingt dus de samenleving hen daartoe door de algemeene beoordeeling en door het recht, uitgaande van de maatschappij en van den staat. Zoo helpen maatschappij en staat mede tot verwerkelijking van het goede, tot wering van het verkeerde, doch slechts tot zekere hoogte en op uitwendige wijze.

Uiteraard zijn èn de algemeene veroordeeling èn het recht niet in staat om de praktijk volstrekt aan de objectieve norm te doen beantwoorden.

Zij werken toch immers eerst bij overtreding dier norm. Zij dringen daarmee in de richting

[1]) Dit tegen eenzijdig individualisme als o.m. door de anarchisten gepredikt. Doch ook moet omgekeerd gezegd worden: „de samenleving is niet onafhankelijk van de individuen, die haar formeeren; zij is *bijzonder* afhankelijk van de enkele groote „persoonlijkheden" onder hare vele individuen.

van die norm *zonder die ooit geheel te kunnen verwezenlijken.* Het rechtsgevoel gaat ook niet zoover als het zedelijkheidsgevoel.

Er is veel verkeerds waarvoor het rechtsgevoel geen vergelding, althans geen vergelding door de gemeenschap eischt. Juist voor zoover maatschappij en staat het goede verwerkelijken door uitwendigen drang en uitwendigen dwang, verwerkelijken zij niet het ware goede: het innerlijk zelfbedwang. Voor zoover het recht het goede tracht te verwerkelijken door bedreiging met een kwaad: de straf, is het recht de eenheid van goed en kwaad. Zoo is in het recht het rechte en het verkeerde begrepen.

Zoo zijn de organisatie van maatschappij en staat vol van het rechte, doch tevens uiteraard en vanzelf vol van het verkeerde. Geen staat is mogelijk zonder geweld, geweld is het rechte niet, doch (betrekkelijk) verkeerd. Het is het verkeerde, dat het verkeerde tracht buiten te sluiten en voor zoover het 't niet heeft verhinderd wederom tracht terecht te brengen, door de gerechte vergelding, die het geschonden recht heelt.

Noch de ontwikkeling van de zedelijkheid van den enkeling, noch de ontwikkeling van de organisatie van maatschappij en staat zullen dus ooit al het verkeerde volstrekt kunnen buitensluiten. En zoo gebeurt er dan altijd, ondanks de zedelijkheid der enkelingen en ondanks de organisatie van maatschappij en staat, heel veel wat niet behoort. Het ontbreken van het begrip dezer verhoudingen geeft aanleiding tot velerlei mis-

vattingen, tot veel ijdele hoop en tot veel welgemeende idealistische waan.

Er geschieden heel veel ongerechtigheden. Dat bewijst dat de menschen niet zijn wat ze behooren te zijn. De organisatie van maatschappij en staat laat al die ongerechtigheden nog toe, heeft ze althans niet kunnen voorkomen. Dus zijn ook de organisatievormen van maatschappij en staat nog niet wat ze behooren te zijn. Niet alleen voorkomen zij niet alle kwaad, doch zij veroorzaken ook zelf kwaad.

De smart over dat alles wekt de zeker alleszins gerechtvaardigde begeerte naar zelfverbetering. Daarentegen wensch ik niet in het minst iets aan te voeren; ik acht medewerking hieraan naar de mate van eigen kracht en van bijzonderen aanleg voor iederen enkeling een zedelijke plicht. Een plicht jegens onze medemenschen, een plicht jegens de engere samenleving, die ons vormde in het bijzonder èn jegens het menschelijk geslacht dat ons voortbracht in het algemeen.

Om (zoover dit mogelijk is) alle misverstand van te voren uit te sluiten, zij hier met nadruk gezegd, dat ik den eisch om mede te werken èn aan de individueele zelfverbetering èn aan de wereldverbetering ten volle handhaaf.

Ik bestrijd slechts de oppervlakkige zoogenaamd optimistische waan, dat ooit deze plicht zal ophouden, omdat er niets meer te verbeteren valt, dat eens een toestand zal worden bereikt, waarbij aan den enkeling en aan de wereld niets meer verkeerds zal zijn.

Dit inzicht, dat het verkeerde zich niet laat afschaffen, dat nooit òf de enkelingen òf de wereld volledig van het verkeerde te zuiveren zijn, wordt kernachtig uitgedrukt in de dogmatische formuleering van de orthodoxe kerk, dat de wereld onder den vloek der erfzonde ligt.[1])

De volmaakt-deugende mensch, d.i. de heilige, de volmaakt-deugende maatschappij en de volmaakte staat bestaan niet en kunnen niet bestaan. Dat noch de volmaakte mensch, noch de volmaakte maatschappij, noch de volmaakte staat ooit verwerkelijkt kunnen worden, wil echter geenszins zeggen dat de etische strijd ter individueele zelfverbetering, de sociale strijd ter verbetering der maatschappelijke verhoudingen en de politieke strijd ter verbetering der staatkundige organisatie overbodig zijn.

Integendeel.

Dat het de zon niet zal gelukken door hare bestraling de aarde ooit eens-voor-goed licht te doen zijn, maakt toch hare bestraling niet overbodig, doch veeleer *blijvend* noodig.

De geest der zedelijkheid brengt mèt zijn subjectieve normen onmiddellijk het ethisch streven

[1]) In onzen overwegend rationalistischen tijd, waarin het rationalisme ook tot de domme menigte is doorgedrongen — en wat is erger dan een domme rationalist — staat het woord dogma zeer slecht aangeschreven. Ten onrechte. Dogmatische formuleeringen zijn onmisbaar. Vele Christelijke dogmata hebben zeer diepen zin. Zoo dat der triniteit, dat der erfzonde, dat der bijzondere genade en dat der gemeene gratie. Een goed dogma is niet slecht. Dat een dogma persé verkeerd is, is ook een dogma en wel een verkeerd dogma.

mede der individueele zedelijke zelfverbetering, door verscherping van het zedelijk oordeel, oefening van de zedelijke natuur en versterking van de zedelijke kracht.

En mèt zijn objectieve normen brengt de geest der zedelijkheid den drang mede naar een zedelijke ordening van de samenleving, welke eischt gerechtigheid en sociale rechtvaardigheid.

De etische, sociale en politieke strevingen zijn, als uitingen van den geest der zedelijkheid, noodzakelijke fasen in de zelfbevrijding des geestes.

In de kultuur zijn etische sociale en politieke problemen noodzakelijker wijze verondersteld, evenzeer als wetenschap, techniek en kunst, evenzeer ook — zooals we later zullen zien — als religie. Alle kultuur-uitingen hebben hun schaduwkant: de wetenschap, de techniek en kunst en zoo ook de ethiek, de sociale strevingen en de politieke strijd.

Zelfs de religie heeft haar gevaren.

Als noodzakelijk in de kultuur veronderstelde uitingen laten ook sociale en politieke strijd zich niet afwijzen door de redeneering van welke theoreticus ook. Wij behooren ze niet te overschatten, zooals sociale hervormers en politici zoo licht doen.

Doch de verguizing van sociale strevingen en van de politiek, zooals zoo vaak geschiedt door hen die er niets voor gevoelen, komt evenmin te pas. *De politiek is een belangrijke kultuur-uiting.* Het is niet toevallig, dat de geschiedenis in hoofdzaak politieke geschiedenis is.

Wat van de kunst gezegd is geldt ook hier: de politiek moet op *hare eigene* verdiensten beoordeeld worden.

De fout is vrij algemeen om politieke daden te toetsen aan normen voor private daden en niet voor politieke daden. Dit is even weinig toelaatbaar als het overdragen zonder meer van de normen voor het persoonlijk leven op de verhoudingen der staten. [1])

Dat bij deze dooreenhaspeling juist de grootste staatslieden, een Ceasar, een Cromwell, een Willem III, een Napoleon, een Bismarck er het slechtste afkomen spreekt van zelf. Een groot kunstenaar en een groot staatsman kunnen in hun persoonlijk leven zedelijk of onzedelijk zijn. Doch handelend als kunstenaar en als staatsman kunnen en mogen zij zich bij de poging tot verwerkelijking hunner aesthetische of politieke visie niet storen aan de normen geldend voor het persoonlijk zedelijk leven.

Smartelijk aangedaan door al het verkeerde, dat de samenlevingsvormen toelaten en door al het verkeerde, dat die vormen zelf meebrengen, tijgt de geest aan den arbeid tot omvorming dier vormen tot zij van dit verkeerde en naar veelal gehoopt wordt van al het verkeerde ge-

---

[1]) Deze fout wordt tegenwoordig algemeen gemaakt bij de beoordeeling der doorloopende politieke gedraging van een natie — *der tegenpartij* of der partij die niet de sympathie heeft. De perfiditeit van Albion, de machtsbegeerte en expansie-zucht van Pruisen, de woordbreuk van Duitschland doen thans opgeld.

zuiverd zijn. Uit dezen arbeid komt de groei, de ontwikkeling der samenlevingsvormen voort.

Bij die pogingen tot verbetering der *buitenwereld* door verbetering van uitwendige middelen geraakt de geest in zichzelf verdeeld tot partijschappen, die het over de *„rechte"* nieuwe vormen niet eens zijn. Terugstrevenden verkiezen de voorbijgegane vormen, behoudenden de bestaande, vooruitstrevenden onderling zeer verschillende nieuw-beraamde vormen.

Die strijd, waarin de onzelfzuchtige verlangens naar *„het rechte"* onontwarbaar vermengd zijn met de collectief-zelfzuchtige begeerten naar *„rechten"* wordt wederom gekruist en vermengd met den strijd der naties.

Uit dien aanhoudenden verwoeden en chaotisch-verwikkelden strijd resulteert de gang der wereldgeschiedenis.

De nieuw verwerkelijkte vormen stemmen met geen der door de partijen gewenschte overeen, bevredigen niemand ten volle en slechts weinigen, de nieuwe behoudzuchtigen met mate.

Uitteraard blijken ook zij wederom, noch zelf gezuiverd van alle verkeerdheid, noch ook volstrekt te deugen tot keering van alle verkeerdheid. Zij blijken op den duur weder onhoudbaar en drijven den geest wederom voort tot zijn omscheppenden arbeid.

De meening der sociale en politieke idealisten, dat deze ontwikkelingsgang in verre of nabije toekomst ooit eens een *einddoel* bereiken zal, waarbij de samenleving zich wel-deugende sociale

en politieke vormen zal hebben verschaft, die mechanisch-uitwendig alle onrechtvaardigheid, onmatigheid, ontuchtigheid en alle andere boosheid zullen weren en zoo alle vrijheid tot verkeerdheid zullen knotten, is een illusie.

De geest der zedelijkheid vordert vrijheid tot onzedelijkheid; de volmaakte samenlevingsvorm, de volstrekt deugende maatschappij en staat zouden de dood der zedelijkheid zijn.

Gelukkig voor de werkzame vrijheid van den *levenden* geest verwerkelijkt zich noch deze eenzijdige illussie, een ideale uitwendig-deugende wereld, noch ook die andere illusie, de illussie der etische idealisten, eener ideale inwendig-deugende zondelooze wereld.

Zoo vindt de geest bij voortduring ethische, maatschappelijke en staatkundige werkzaamheid.

En dat is gelukkig want de *levende* geest is de *werkzame* geest en ook hier zou het gereed zijn der werkzaamheid de dood zijn. Zoo is dan geenszins de werkzaamheid der zelfverbetering en der wereldverbetering, het etische, maatschappelijke en staatkundige streven, af te wijzen.

Integendeel *daar zij nooit eens-voor-goed hun beslag krijgen, nooit tot een einddoel komen, zijn zij blijvend mogelijk en noodig.* Zelfverbetering en wereldverbetering komen nooit *„tot stand"* dat wil zeggen *„tot staan"* doch blijven duurzaam aan den gang.

De vraag of we met de ethische evolutionisten hebben te hopen op het ten slotte bereiken van een zedelijk-volmaakte wereld waarin alle zonde

zal zijn weggeëvolutionneerd, of wel met de orthodoxe Christenen hebben aan te nemen, dat de wereld blijvend in het booze ligt, dat wel de uitingsvormen der zonde kunnen wisselen, doch dat de zonde blijft, die vraag is dus te beantwoorden in den zin als de rechtzinnige Christenen haar beantwoorden.

De wereld ligt onder den vloek der erfzonde.

De zedelijke vrijheid, die in het vorig opstel is gezegd daar te zijn, waar de gedraging niet bepaald wordt door de begeerten der ziel, doch door het zedelijk oordeel van den geest, is dus niet volkomen te verwerkelijken, doch slechts zooveel mogelijk te benaderen.

Zoo is te beseffen, dat èn wij zelf èn de wereld blijvend verkeerd zijn, blijvend zondig zijn. Het begrip der zedelijkheid vordert onze blijvende zondigheid; daarin slechts kan de geest der zedelijkheid durend werkzaam, dat is levend zijn.

Die zelfbevrijding des geestes door de fase der zedelijkheid kan wel verschillenden graad van gevorderdheid hebben, doch kan niet volkomen zijn.

Niemand van ons zal van zichzelf naar waarheid kunnen getuigen, dat hij al het lagere van zichzelf *volkomen* beheerscht.

Zoo is er wel voortdurend zedelijke vooruitgang mogelijk — maar ook zedelijke achteruitgang. In ieder nieuw individu voltrekt zich opnieuw een zedelijke ontwikkeling.

Doch op een zedelijke vooruitgang der menschheid in den zin eener evolutie, die op zedelijke

volmaking, de opheffing der zonde zou uitloopen, zooals door de moderne etisch-humanitaire opvatting wordt verwacht, valt niet te hopen.

Smartelijk ervaren wij onze blijvende tekortkoming, onze blijvende verkeerdheid, onze zondigheid. Pijnlijk gevoelen wij hoe we ondanks aanhoudende zelfbevrijding door onzen zedelijken geest toch niet vrij zijn, doch gebonden aan de zonde. Dit zondebesef doet ons wederom haken naar bevrijding, naar verlossing.

Wanneer de mensch tot bewustzijn komt, dat èn hij zelf èn de menschheid, ondanks voortdurende aanwending van zijn zedelijke kracht, ook ondanks versterking dier zedelijke kracht, zelfs ondanks opvoering tot hooger peil van de zedelijke normen, zedelijk onvolmaakt blijft en steeds als eindige en sterfelijke mensch inwendig vol verkeerdheid blijft, dan is hiermede een andere fase van het geestelijk leven bereikt. De zelfafkeuring, die uit dit dieper peilen van 's menschen wezen, van eigen wezen, die uit dit beseffen van de in ons allen blijvend veronderstelde verkeerde menschelijkheid voortvloeit, deze zelfveroordeeling is niet langer zedelijke veroordeeling. Deze zelf-inkeer, waarin men de volstektheid gevoelt van het zedelijk gebod en de volstrekte betrekkelijkheid van de vervulling daarvan, is zelfverdeemoediging van den eindigen mensch voor het oneindige wezen, dat 't gebod in ons absoluut stelt. Die zelfverdeemoediging waarin men, ondanks te waardeeren zedelijke krachtsaanwending, ondanks ook te waar-

deeren oogenbikken van zelfopoffering, ondanks besef dus van eigen betrekkelijke zedelijke waarde, ondanks-zelfs betrekkelijk en gerechtvaardigd zedelijk zelf-respect, zich ten opzichte van de oneindigheid, nietig en nietswaardig, volstrekt verwerpelijk en doemwaardig gevoelt, is een der momenten die den geest der godsdienst kenmerken.

Wij hebben hier den overgang van het zedelijk bewustzijn tot het godsdienstig bewustzijn. Met dezen overgang is hier niet bedoeld een in den tijd verloopende evolutie, doch de begripsmatige ontwikkeling: de samenhang van datgeen wat ondanks dien samenhang toch verschilt. Het godsdienstig bewustzijn hangt samen met en is toch wat anders dan 't zedelijk bewustzijn, zooals het ook samenhangt met en wat anders is dan 't wijsgeerig bewustzijn. In het religieuze bewustzijn is dan ook het zedelijk bewustzijn niet afgeschaft, dit laatste blijft mededoen, doch is op een lager plan teruggesteld. De conclusie, dat 't godsdienstig zondebesef de zedelijke kracht zou uitschakelen, is blijkens de ervaring in 't algemeen onjuist. Het is slechts een verziekelijking van 't godsdienstig bewustzijn, een *te* sterke en te *eenzijdige* spanning, een 'over'-spanning van den godsdienst, die zich hieraan schuldig maakt. Het zonde-besef is een niet-meer-zedelijke zelfveroordeeling; het is geen besef van eigen particuliere zonde*n*, doch eigen innerlijk besef van zonde. Het *kan* daarom wel voortkomen uit betere zedelijke zelfkennis, uit 't helderder zien van eigen particuliere verkeerdhe*den*, eigen

geliefkoosde en in de schaduw van 't onderbewuste teruggedrongen en verstopte zon*den*, doch het is daarmede toch niet te vereenzelvigen. Juist omdat dit godsdienstig gevoel van zelfverdeemoediging van het eindige, beperkte, nietswaardige, zondige voor het oneindige, verhevene, volstrektwaardige, heilige, iets anders is dan zedelijke zelfbeoordeeling, juist daarom blijft de zedelijke strijd bestaan. Doch nu is die zedelijke strijd niet meer 't eerste en voornaamste en zij is ook niet meer vergezeld van de hoop der eenzijdige moralisten op menschelijke zelfontzondiging door zedelijke evolutie, dit dogma der antidogmatici. In alle beschrijving van menschelijk leven, van af de oudste voor ons nog bewaarde letterkundige fragmenten tot in de allernieuwste letterkunde toe, zijn steeds dezelfde menschelijke deugden en dezelfde menschelijke gebreken geteekend. In al de vijf à zes duizend jaar, waarvan wij weet hebben, is nog geen enkele ondeugd afgeschaft, zelfs niet tijdelijk. In al die vijf à zes duizend jaar is geen enkele nieuwe deugd geformeerd.

Alvorens nu in 't volgend hoofdstuk den geest in de fase der godsdienstigheid en der wijsgeerigheid te bespreken, moge nog enkele opmerkingen volgen omtrent het irrationneele (in den zin van verstandelijk niet verklaarbare) in het in ons allen zonder uitzondering mededoenlijk zedelijk leven.

Er is nog andere tegenstrijdigheid in ons zedelijk besef dan de besproken tegenstrijdigheid in

het norm-begrip als zoodanig. Dat de norm om norm te zijn, dat 't norm-begrip als zoodanig dus inhoudt, dat de norm niet altijd nageleefd *moet* en toch altijd nageleefd *behoort* te worden, dat m. a. w. de norm op zou houden *norm* te zijn, wanneer zij nooit werd geschonden, dat houdt wel een tegenstrijdigheid in, doch is toch door 't verstand nog wel te beamen. Het begrip der zedelijkheid als zoodanig vordert de *vrijheid* tot onzedelijkheid, de vrijheid om het kwade te doen. En de werkelijkheid dier vrijheid zal moeten blijken door de werkelijkheid van het kwaad, dat is door werkelijke onzedelijkheid. Die vrijheid hangt nu weer samen met de zedelijke verantwoordelijkheid. In 't begrip der zedelijkheid ligt noodzakelijk 't moment der zedelijke *verantwoordelijkheid*. Het zedelijk oordeel, hetzij men dat op zichzelf, hetzij men het op een ander betrekt, vooronderstelt de zedelijke verantwoordelijkheid van den beoordeelde, dat is de mogelijkheid dat de beoordeelde door vrije wilsbeschikking gehandeld heeft en dus ook anders had kunnen handelen. De blindbewegende locomotief wordt voor 't spoorwegongeval niet verantwoordelijk gesteld. Nu is voor de zedelijke daad 't stellen van een zedelijke norm en 't aanwenden van zedelijke kracht noodig. Wanneer iemand nu die zedelijke norm niet stelt, of, indien hij hem wel stelt doch de kracht niet heeft of niet te werk stelt om volgens dien eigen norm te handelen, wie is daarvoor dan verantwoordelijk? De vrijheid is niet anders dan de mogelijkheid tot uitleving van eigen innerlijk. De mensch echter heeft

zichzelf niet gemaakt. Ja om *zich* zus of zoo te kunnen maken moet hij toch eerst weer *zijn* en zoo *zijn* dat hij zich zus of zoo *wil* en kan maken. Hoe is het nu mogelijk dat wij allen onszelf en ieder ander verantwoordelijk stellen voor zijn wijze van zijn, voor zijn hoedanigheden? Wij doen dit niet alleen allen spontaan, doch wij kunnen geen van alle nalaten dit bij voortduring te blijven doen, ook nadat wij verstandelijk tot de conclusie gekomen zijn dat 't niet aangaat, d. w. z.... dat het niet *mag*, d. w. z.... dat 't *zedelijk niet geoorloofd* is iemand zedelijk aansprakelijk te stellen. Wij hebben hier die innerlijke tegenstrijdigheid, die verstandelijke ongerijmdheid, die door 't wezen van de zedelijkheid wordt medegebracht. De mensch is wat hij is en zooals hij is, niet door zichzelf (dat ware niet onmogelijk doch onzinnig) doch hetzij dan door Goddelijke voorzienigheid en voorbeschikking, hetzij als noodzakelijk resultaat van toevalligerwijs noodzakelijk zóó samentreffende factoren, en — de aldus niet door zichzelf zijnde mensch is volstrekt verantwoordelijk voor voor de wijze waarop hij is, voor zijne door erfelijkheid, omstandigheden of God medegekregen hoedanigheden. Men merke hier op, dat de neiging om straf te vervangen door onschadelijkmaking en verbetering, voortvloeiende uit een deterministische geesteshouding, dat is uit een theoretische afwijzing van zedelijke verantwoordelijkheid, inderdaad voortkomt uit practisch werkzame zedelijkheid, die zegt: als 't zoo gesteld is dat de mensch met noodzakelijkheid is zooals

hij is, dan is straffen (zedelijk!) niet geoorloofd.
Zoo blijkt iedere afwijzing van de zedelijke verantwoordelijkheid slechts theoretische waarde te hebben, doch zelfs door deze afwijzing heen de zedelijkheid van den geest zich practisch te bestendigen.

De in de zedelijkheid aangetroffen verschillende tegenstrijdigheden geven aanleiding tot de moraal-filosofische en de moraal-psychologische vraagstellingen. Zoo in de eerste plaats naar de herkomst der zedelijke normen: is het geheel van zedelijke plichten autonoom, d. w. z. bij ieder onzer afzonderlijk zelf gegeven (doch dan weer waardoor en hoe, langs welken weg gegeven) of heteronoom, d. w. z. door 'n andere macht, 'n wetgever ons opgelegd (doch dan door welke macht). De zedelijke norm is echter geen *zedelijke* norm, wanneer hij niet innerlijk als eigen norm gegeven is, en door eigen zedelijk oordeel wordt onderschreven, — onderschreven echter als het van eigen willekeur en eigen subjectieve opvatting onafhankelijke, algemeen en volstrekt geldige en tegen eigen particuliere wensch ingaande. Zoo zijn de zedelijke normen èn autonoom èn heteronoom. Voorts is er de vraag naar de gelijkwaardigheid of de ongelijkwaardigheid der *verschillende* zedelijke normen bij verschillende kulturen. Het zich onafwijsbaar geldig makende gevoel van de ongelijkwaardigheid tracht men tevergeefs verstandelijk te verklaren. Bij die verklaringspoging stuit men wederom op de vraag naar grondregelen, waarop de zedelijke normen

steunen of behooren te steunen en naar 'n einddoel, waarop de zedelijke normen zouden moeten aansturen. Aan die grondbeginselen en aan 't eindoogmerk van ware moraal zou men dan een maatstaf hebben, om de waarde der verschillende zedelijke normen te meten. Daaraan zou men dan tevens een kenteeken hebben om het onwezenlijke element in de zedelijke overtuigingen, zooals die zich in de werkelijkheid voordoen, datgeen wat slechts op *zede*, in den zin van gebruik berust en dus niet eigenlijk zedelijk doch fatsoenlijk is, af te scheiden van 't wezenlijk-zedelijke. Grond-principen en doel van ware moraal zouden ook een houvast geven bij de botsing van plichten en daardoor ook van praktisch-zedelijke beteekenis zijn. Terwijl nu 't praktisch zedelijk oordeel somtijds spontaan is, doch ook heel dikwijls overwegingen behoeft en er zoo dus bij voortduring zedelijk gedacht wordt met de praktische uitkomst: ik *behoor* dus nu *zoo* te handelen, terwijl ook bij alle menschen van één kultuurperiode, zoo in 't algemeen en in hoofdzaak, de zedelijke opvattingen gelijk zijn, zoo zijn toch de gronden, waarop die tot eensluidende zedelijke conclusies voerende redeneeringen moeten steunen, niet te vinden, althans niet op voor ieder bevredigende wijze te vinden. Zoo doet zich het merkwaardig verschijnsel voor, dat, al redeneerende, conclusies worden getrokken, zonder dat men weet op welke gronden geconcludeerd wordt, dat uit de conclusies de gronden moeten worden afgeleid, en ten slotte dat men

't over de conclusie zoo in hoofdzaak vrijwel eens, daarentegen over de afgeleide en te zoeken gronden geheel en al oneens is. Gaat men nu te veel (en tevens niet genoeg) over die onvindbare gronden nadenken, dan voert dit tot de ontkenning van wat juist 't typische in de zedelijke oordeelvellingen is, datgeen wat juist die oordeelvellingen *zedelijke* oordeelvellingen maakt. 't Moment der zelfverloochening verdwijnt dan. De zedelijkheid wordt zonder meer zelfzucht; het zedelijk handelen is dan slechts zelfbevrediging, immers 't volgen van eigen zedelijken aandrang, 't vermijden van 't onlust-gevoel, dat de gedachte van verkeerd te hebben gehandeld, geeft. Nader overdacht blijkt ook dit een tegenstrijdigheid in de zedelijkheid. Slechts door zedelijk te leven, dient men waarlijk zichzelf; waarachtig geluk, de innerlijke vrede van 't gemoed wordt slechts verkregen door bij voortduring in bestrijding van eigen verkeerde verlangens datgeen te verwerkelijken wat de zedelijkheid van den geest eischt. Doch zoodra men nu terwille van 't geluk, dus terwille van zichzelf zedelijk zou willen gaan handelen, is de handeling niet meer zedelijk, doch zelfzuchtig. Korter gezegd: de gezindheid tot zedelijke zelfverloochening voert tot waarachtig heil; de gezindheid tot verwerkelijking van eigen heil, de gezindheid die eigen belang niet verloochent doch zich dient, is onzedelijk, dient daardoor zich verkeerd en verloochent waarachtig eigen belang.

Zoo vertoonen ook de uitingswijze van den

zedelijken geest de meest sterke tegenstrijdigheden, tegenstrijdigheden die het denken aanstoot geven en daardoor in werking zetten, teneinde het onbegrijpelijke in de verschijnselen van het zedelijk leven op te heffen en dus doende tot *begrip* van het zedelijk leven te komen. Aanvankelijk poogt men daarbij de verschijnende tegenstrijdigheden voor schijn te verklaren. Doch het resulteerend denkproduct van zoo een poging blijkt dan telkens juist het kenmerkende van de zedelijkheid te missen. Dóórdenkende zal dan blijken, dat men niet tot *begrip* van de zedelijkheid komt, door een zedelijkheid zonder tegenstrijdigheden te bedenken, doch dat de in de zedelijkheid aangetroffen tegenstrijdigheden juist zullen moeten worden begrepen als wezens-kenmerken van die fase van geestelijke werkzaamheid, die we zedelijkheid noemen, dat deze aangetroffen tegenstrijdigheden juist noodzakelijk moment in de zedelijkheid zijn, de spanning, die tot werkzaamheid drijft. De zedelijke werkzaamheid is nu het telkenmale opheffen van de tegenstrijdigheid, die echter niet zal nalaten zich op nieuw te stellen, zoo de zedelijke kracht opnieuw te spannen en die aldus de zedelijkheid bij voortduring gelegenheid geeft om zich te uiten.

HOOFDSTUK VII.

De Godsdienst.

I.

Zondebesef en Verlossing.

De natuur is gebonden, de geest is de vrijheid. De vrijheid van den geest is geen starre doode, eens-voor-goed uitwendig tot stand gebrachte vrijheid, die vrijheid is de werkzaamheid zelf van den levenden geest, de werkzaamheid van aanhoudende zelfbevrijding.

De geest maakt zich aanhoudend vrij door den strijd tegen de gebonden natuur.

De geest verdelgt daarbij niet de natuur, doch knecht haar, maakt haar aan zich dienstbaar.

In die verhouding van beheerscher en dienstbare is tegenwerking, doch evenzeer samenwerking.

De zelfbevrijding des geestes heeft verschillende fasen. In de belangelooze wetenschappelijke werkzaamheid dwingt de geest de natuur hare omsluiering op te lichten en zich als in wezen kenbaar te onthullen.

De aandacht van den geest is daarbij op het andere, op de natuur gericht, niet op zichzelf.

In zijn wetenschappelijkheid bindt de geest

zich aan de natuur, welke hij wil nemen geheel en al zooals ze is.

De geest der wetenschap wil objectief zijn.

De technische geest *gebruikt* de door de wetenschap opgespoorde zijnswijze der natuur, niet om haar te laten zooals ze is, doch om haar om te vormen tot de door hem begeerde vormen.

Hij bevrijdt zich van de natuurgebondenheid door die te *gebruiken*, te *benutten* tot bevrediging van eigen begeerten.

Doch met deze vrijheid toont de geest nog eigen gebondenheid, gebondenheid aan de begeerten, die uit nooden voortvloeien, de onvrijheid der nog natuurlijke zelfbedoeling.

De technische geest, die de stoffelijke natuur niet laat zooals ze is, aanvaardt wèl de psychische natuur geheel zooals ze is met al hare begeerten.

In de fase der kunstzinnigheid vormt de geest ook de gegeven physische natuur om, doch thans onafhankelijk van de op bevrediging van nooden en begeerten, dat is dus op het nuttige gerichte psychische natuur.

Onberoerd door de begeerten der ziel grijpt hier de geest de physische natuur aan als gegevene stof en verwerkelijkt daarmede eigen idee van het schoone.

Zoo wordt hier eerst de geest waarlijk vrij scheppend. Laat de geest dus in de kunstzinnigheid de physische natuur niet zooals zij is, doch vervormt haar naar de wenschen van de psychische natuur, in de fase der zedelijkheid grijpt de geest juist die psychische natuur aan als gegevenen stof

om daarmee te verwerkelijken eigen idee van het goede. Hier laat de geest ook de natuurlijke ziel niet wat zij is, doch tracht haar om te buigen in de richting van eigen zedelijken norm.

Hier in de fase der zedelijkheid trekt de geest nu ook los tegen de zijnswijze der psychische natuur, hij aanvaardt niet zonder meer de begeerten der ziel, doch oordeelt ze, onderscheidt ze in die wel en die niet behoorden te zijn.

De laatsten laat hij niet toe zich in daden te bevredigen. Niet de natuurlijke begeerten der ziel, doch de zedelijke wil van den geest zal de daden bepalen. De kracht van dien zedelijken wil, de uitwerking der veroordeelde begeerten bestrijdend, is aanhoudend bezig de psychische natuur om te vormen, van wat is tot wat behoort te zijn, zonder ooit met deze werkzaamheid gereed te komen en zichzelf overbodig te maken.

Die bestrijding heeft velerlei vorm.

Om zijn kracht voor rijkere ontplooiïng vrij te maken, mechaniseert de zedelijke geest zich èn in den enkeling èn in de gemeenschap tot een tweede natuur, een zedelijke natuur.

De enkeling gewent zich voor het dagelijksch leven aan zedelijke gedragingen, maakt zich de zelf-tucht tot een gewoonte.

In de vormen der samenleving: maatschappij en staat, veruitwendigt zich de zedelijke geest eveneens tot een zedelijke natuur, die het goede verwerkelijkt en het slechte weert door den uitwendigen dwang van zede en recht.

Noch de individueele zedelijke natuur, noch

de uitwendig tot zedelijkheid dwingende normen van maatschappij en staat maken de vrije zelfverwerkelijking van den zedelijken geest verder overbodig.

De normen der samenleving, vastgelegd in zede en recht, zijn slechts uit op verwerkelijking van het goede voor zoover de samenleving dit behoeft. Ook die beperkte taak verrichten ze niet volmaakt. Zij brengen bovendien vanzelf het verkeerde mede, inzoover ze het verkeerde trachten te keeren door een kwaad: minachting of straf.

Het recht van den staat is het recht tot onrecht.

De macht van dit recht is de macht van het staatsgeweld. Het is de ongerechtigheid zijner burgers, die het onrecht van den gewelddadigen staatsmacht tot gerechtigheid stempelt. Het recht is gerechtigd onrecht en zoo van verkeerdheid even vol als van het rechte. Zoo zijn staat en maatschappij uit hun aard nooit van het verkeerde te zuiveren. Daarom weer bevredigen ze niet en de geest werpt zich op die verkeerde samenlevingsvormen om ze tot de rechte om te vormen (maatschappelijke of politieke vooruitstrevendheid).

Doch de rechte samenlevingsvormen, de eensvooral bevredigende, blijken niet te vinden; zoo vindt de geest der vooruitstrevendheid bij voortduring gelegenheid voor zijn omvormende arbeid.

De sociale en politieke strijd blijft zoo bij voortduring mogelijk en *noodig*, zooals de ethische zelfbestrijding tot zelfbedwang bij voortduring mogelijk en *noodig* blijft.

Illusie is de meening van de sociale en politieke idealisten, dat de sociale of de politieke strijd ooit tot volmaakt-deugende samenlevingsvormen zal voeren (socialisme, anarchisme [1]); illusie is ook de meening der ethische idealisten, dat de inwendige strijd voor zedelijk zelfbedwang de menschheid geleidelijk zal verbeteren en zoo zal uitloopen op een samenleving van volmaakt-deugende menschen.

Zoo ligt de wereld blijvend in het booze, ze is noch in-, noch uitwendig te vervolmaken.

Dit besef bevredigt niet.

Er ligt in het beginsel der zedelijkheid een schrijnende tegenspraak tusschen wat is en wat behoort te zijn, tusschen wat de zedelijkheid zoo volstrekt eischt en wat in werkelijkheid geschiedt, tusschen de normatieve zedelijkheid en de *werkelijke* onzedelijkheid.

Aan die pijnlijke innerlijke tegenstrijdigheid poogt de geest zich te ontworstelen. En van deze pijnigende tegenstrijdigheid bevrijdt zich de geest in de religie. De geest der zedelijkheid vordert zelfverzaking, soms zelfverzaking tot den dood toe. Die zelfverzaking kan zijn ten behoeve van andere enkelingen, van onze medemenschen: *naastenliefde.*

[1]) Naar een illusie grijpt ieder principieel socialisme, zoowel het anarchistisch socialisme, het Marxistisch socialisme als het Christensocialisme, niet echter opportunistisch socialisme als het revisionisme en het staats-socialisme, die als praktische politieke richtingen hun noodzakelijkheid en hun bestaansrecht hebben; naar een illusie grijpen ook weer revolutionnair en Christelijk anarchisme.

Gemis aan voldoende innerlijke vrijheid (zedelijke vrijheid) om dien plicht der zelfbeperking te vervullen, doet ons het recht op uiterlijke vrijheid, dat is op de erkenning onzer vrijheid door anderen, verliezen (straf der vrijheidsberooving). Die zelfverzaking kunnen we ook van ons zelf vorderen ten behoeve van de vrije ontplooiïng van het geestelijk leven in andere dan individueele vormen.

De *toewijding* aan wetenschap, aan techniek, aan kunst, met opoffering van eigen materieele belangen, de zelfopoffering ten bate van de uit- of inwendige vrijheid van eigen natie: *vaderlandsliefde, vrijheidsliefde*, ten bate van de wetenschap bij levensgevaarlijke proefnemingen of ontdekkingstochten, ten bate van de vrije ontplooiïng van het religieus leven: *martelaarschap*, zijn gevallen, waarin de zedelijke geest zelfs de sterke natuurlijke dwang tot levensbehoud van den enkeling weerspreekt en overwint, ten behoeve van den algemeenen geest.

In al die gevallen wordt beseft, *dat niet het leven* (het natuurlijk leven) *het hoogste is, doch de Geest*. Dit niet te beseffen en het natuurlijk leven het allerhoogste te achten en dien ten gevolge het zedelijk gebod: gij zult niet dooden, bij botsing van plichten vóór alle anderen den voorrang toe te kennen, dat is de fout van het konsekwente, dat is ziekelijke anti-militarisme. —

De voortgang van het geestelijk leven eischt bij gelegenheid bloedige offers, opoffering van eigen en van anderer leven. Dat de geest slechts

met geestelijke wapens strijdt is een dom wanbegrip. De geest doordringt alles, maakt zich van alles meester en grijpt alles aan.

Dat hebben in den hervormingstijd onze voorouders en de Engelsche puriteinen beter geweten, dan ons huidig wee en weekhartig idealisme.

De zedelijkheid is noodzakelijke en blijvende fase in het geestelijk leven.

Doch als men het met de werkelijkheid nauw neemt, als men zich niet in luchthartige fantasiën verliest, dan loopt de zedelijkheid uit op zelfinkeer, tot zonde-besef. Zoo vermag de fase der zedelijkheid den geest niet te bevredigen. Hare verdieping tot zonde-besef doet roepen om verzoening en verlossing. En deze wordt bereikt in de religie, de hoogste fase in de zelfbevrijding des geestes.

Eischt de zedelijkheid zelfverzaking ten behoeve van medemensch en van menschelijk geestelijk leven, de religie eischt van den mensch verzaking van zichzelf en van heel zijn geslacht, volledige zelfverzaking en menschheidsverzaking ten behoeve van den Oneindigen Geest, ten behoeve van God. Zedelijkheid en religie zijn onderscheiden, doch hangen tevens ten nauwste samen. Het beginsel der zedelijkheid berust op een innerlijke verdeeldheid een *innerlijke tegenspraak*. In de fase der zedelijkheid worstelt de geest met dezen tegenspraak, de tegenspraak tusschen zijn en behooren, tusschen praktijk en normen. Die worsteling kan tweeërlei uitkomst hebben: of een voldaanheid over de onderstelde

vooruitgang, of wel de erkentenis van de blijvende zondigheid en verkeerdheid van eigen en der menschheid hart.

Bij de eerste uitkomst wordt de fase der zedelijkheid niet overschreden, het ethisch streven met de bijgedachte aan een uiteindelijke wereldvolmaking als vrucht van menschelijke inspanning, gaat dan overheerschen, de zedelijkheid loopt uit op het ethisch optimisme, dat zijn hoop op de aardsche wereld houdt gevestigd, zich gevangen geeft aan allerlei idealen en ideaaltjes en in het gevoel van pionier-zijn in den evolutiegang der menschelijke zelfvolmaking een zeker verwatenheid en hoogmoed inhoudt.

Komt de geest daarentegen in de worsteling met de innerlijke tegenstrijdigheid der zedelijkheid door aanvaarding der harde en pijnlijke werkelijkheid tot ware zelfinkeer in de erkentenis van eigen en der menschheid blijvende zondigheid, dat is dus tot verdeemoediging van zichzelf en van zijn geslacht, dan wordt de fase der zedelijkheid overschreden en neemt de religie een aanvang. De zelfverloochening is dan voortgeschreden tot menschheidsverloochening (niet ons, eindige menschen, maar God zij de eer en de heerlijkheid), de menschheids-dienst is dan voortgeschreden tot Gods-dienst.

De belangstelling is daarbij verlegd van het aardsche naar wat het aardsche te boven gaat (het „hemelsche"), van het eindige naar het oneindige, van het tijdelijke naar het eeuwige, van de menschheid naar God.

De ontworsteling aan de innerlijke zelfweerspreking van de zedelijkheid loopt uit òf op de vervlakking der zedelijkheid tot het ethisch optimisme, dat is op zelfverhoovaardiging òf op de verdieping der zedelijkheid tot zonde-besef, dat is zelfverdeemoediging. De zelfverhoovaardiging van het ethisch optimisme (dat niet te verwarren is met het gezonde ethische streven, waarvan het een verziekelijking is) brengt vanzelf mede een aardsch-gezindheid, die haar hoop en verwachting vestigt op *deze* wereld en loopt theoretisch uit op het platte eudaimonisme, de moraal-opvatting waarbij het maximum geluk voor alle menschen als het doel van de zedelijkheid wordt beschouwd.

De zelfverdeemoediging van de zelfinkeer tot zondebesef is verdeemoediging van zich zelf en heel het eigen geslacht voor wàt anders, voor het hoogere, voor het hooger dan menschelijke, voor God en houdt dus onmiddellijk de *vereering* van het hoogere in. Met de *vereering* van het hoogere is echter de grens der zedelijkheid overschreden, vereering van het hoogere is religie.

Er is nog meerdere aanraking tusschen zedelijkheid en religie. De religie blijft niet alleen bij zonde-besef en Godsvereering.

Het diep gevoelde zonde-besef smart en brandt, het is een pijnigend besef, dat doet verlangen naar verzoening, verlossing en heiliging.

Hierin is de religie niet alleen en bij uitsluiting op God gericht, doch wordt óók wat voor het schepsel verlangd, terwijl toch dit niet

zoo maar zonder meer zelfzucht is te noemen. Het zelfzuchtige geluksverlangen is hier geworden tot een godsvruchtig heilsverlangen.

De Christelijke religie, volgens Hegel de hoogste vorm der geopenbaarde religie, geeft zijn ontroerend-eenvoudige en tegelijk diepzinnige verlossingsleer in de Evangeliën en de Nieuw-testamentische brieflitteratuur op een wijze die den nog niet verstandigen eenvoudigen van harte en den niet meer verstandelijken wijze gelijkelijk bevredigt en slechts voor de verstandelijke middelmaat aanstootelijk is.

God is in den dood van zijn eeniggeboren zoon, Jezus Christus, de *wereld* met zich verzoenende, dat is de zin van het Evangelie.

De wereld is zondig en daarin schuldig. De rechtvaardigheid Gods eischt boete voor dien schuld. De liefde Gods, die de rechtvaardigheid te boven gaat, boet zelf voor den schuld der wereld in het lijden en sterven van zijn eeniggeborene. Daarmede is de schuld geboet en verzoend. Christus is de verlosser, die de last van de zonde op zich neemt.

Hier wordt gevoeld, dat God meer is dan een streng rechtvaardig Heer, hierin wordt God gekend als een liefhebbend begenadigend Vader.

En de mensch weet zich niet alleen zondaar maar ook kind Gods. In deze verlossende gedachte van het Christendom, in dit kindschap Gods wordt gevoeld, dat de mensch ondanks alle gebrokenheid en tweespalt, ondanks de zondigheid niet van God is verlaten.

Dit geeft rust en vrede, dit is vertroostend. De religie houdt naast de vereering Gods ook deze vertroosting van het schepsel in. Hierin blijkt dus de religie toch niet alleen op God maar ook op het schepsel gericht.

Toch is dit weer niet zonder voorbehoud waar. De zelfzucht met zijn geluksverlangen heeft zich hier verdiept tot de godsvrucht met haar heilsverlangen. Dat hier aanleiding is om aan de zelfzucht te denken, blijkt daar, waar deze verdieping niet volledig is.

Vergelijken we de troost van het kindschap Gods met de troost van het ethisch optimisme: de schoone toekomst, die ons geslacht tegemoet gaat, dan blijken deze zich te verhouden als de zelfverloochening en de zelfzucht.

Hier de opgeblazenheid, waarbij de eindige mensch hoopt eens een God te worden, Gode gelijk te worden, *zichzelf Gode gelijk te maken*, dáár in de vertroosting door het kindschap Gods, de troost van *het zichzelf verliezen in God*.

De troost der religie is niet de verwachting, dat eindelijk toch nog eens *onze wenschen in vervulling zullen gaan*, maar de *volledige berusting in het niet in vervulling gaan onzer wenschen*, de volledige aanvaarding van alles wat God over ons beschikt.

Niet dus de verwachting, dat God eindelijk eens zijn wil op onze wenschen zal richten, maar de bereidheid onze wenschen op Gods wil te richten. De religie houdt niet in het geloof, dat eindelijk eens komen zal of ergens reeds aanwezig

is wat wij hopen, doch het geloof of het besef, dat overal en altoos alles is zooals God het wil en dus zooals het wezen moet.

„De Heere heeft alles gewrocht om zijns zelfs wille ja, ook den goddelooze tot den dag des kwaads". (Spr. 16 : 4).

Het besef van de blijvende verkeerdheid der wereld pijnigt. Ons gemoed kan het niet stellen zonder een „volmaakte wereld" een wereld, die is zooals hij wezen moet. En het gemoed houdt zich onmiddellijk overtuigd, dat die wereld òf komen zal òf wel reeds is.

Die onmiddelijke verzekerdheid bedriegt niet.

De volmaakte wereld is er — nu en in der eeuwigheid. De in de religie begrepen Godsvereering houdt in het besef, dat God, — en God alleen, — de wereld bestiert en dat God almachtig is.

Beseffen we nu echter, dat alleen de almachtige God de wereld bestiert, dan weten wij, dat de volmaakte wereld, die wereld, waarin niet slechts dat zich voltrekt wat zich te voltrekken behoort, het doel onzer wereld, zich niet nog eens in verren toekomst als einduitkomst van het wereldproces zal verwerkelijken, noch ook als een andere wereld, als een verstarde proceslooze wereld elders te vinden is, doch „dat „het einddoel der wereld even zoozeer volbracht „is al het zich eeuwig volbrengt" „dat al wat „geschiedt is, wat geschiedt en wat geschieden „zal niet alleen niet zonder God geschiedt doch „in waarheid het werk van Hemzelf is..." (Hegel).

„De wereld wordt geheel en al door de Goddelijke voorzienigheid bestierd" [1]) en komt daarom ondanks alle schijn van het tegendeel overeen met wat ze behoort te zijn.

„Deze overeenstemming van het zijnde en het behoorende is geen verstarde overeenstemming" [1]) doch leeft, dat wil zeggen, brengt aanhoudend zichzelf voort.

„Alles wat voor zich genomen beperkt, bepaald „en vergankelijk is, heeft daardoor zijn waarde, „dat het tot het wereldgeheel behoort en als „moment daaraan mededoet"; .... „het nietige en „vergankelijke maakt zoo slechts de oppervlakte, niet het ware wezen van de wereld uit" ....[1])

„God laat ons begaan, met onze hartstochten „en begeerten" [1]), met onze zelfzuchtige en onzelf-„zuchtige bestrevingen „en al wat daaruit voort-„komt is niet datgeen, waarom het ons met ons „werken en drijven te doen is, doch verwerkelijkt slechts datgeen wat door God is gewild" [1]).

Bij al ons gewerk en gestreef om onze doeleinden te verwerkelijken, zien wij nooit de volkomen doelbereiking; het bereikte doel blijkt onmiddellijk weer onbevredigend en drijft ons tot nieuwe doelstellingen voort.

De volbrenging van het oneindige doel, van het Doel Gods is die volledige zelfbevrijding des Geestes, „waarbij de dwaling is opgeheven „alsof het Doel nog niet volbracht zou zijn. „Het volstrekt goede voltrekt zich zoo eeuwig

[1]) Hegel, Encyclopaedie der Phil. Wiss.

„in de wereld en het resultaat daarvan is, dat het reeds op en voor zichzelf volbracht is en niet op ons idealisme behoeft te wachten om volbracht te worden" (Hegel).

In de werkelijkheid verwerkelijkt zich *nu* en in alle eeuwigheid het volstrekte doel, het Doel Gods en niets anders. In de alles omvattende werkelijkheid van Natuur en Geest werkt niets anders dan God.

De alles omvattende werkelijkheid is derhalve niets anders dan openbaring Gods of *teeken* Gods en God is de beteekenis dier alomvattende werkelijkheid van Natuur en Geest.

Het is zooals Paulus zegt: „En daar is verscheidenheid der gaven, doch *het is dezelfde Geest* en daar is verscheidenheid der bedieningen en *het is dezelfde Heere* en daar is „verscheidenheid der werkingen, doch *het is „dezelfde God, die alles in allen werkt.*

„Maar aan een iegelijk wordt de openbaring „des Geestes gegeven tot hetgeen oorbaar is.

„Want dezen wordt door den Geest gegeven „het woord der wijsheid en aan een ander het „woord der kennis door denzelfden Geest; en „aan een ander het geloof, door denzelfden Geest „en aan een ander de gaven der gezondma- „kingen, door denzelfden Geest; en aan een „ander de werkingen der krachten en aan een „ander de Profetie; en aan een ander de onder- „scheiding der geesten; en aan een ander meni- „gerlei talen; en aan een ander de uitlegging „der talen.

„Doch deze dingen alle werkt één en dezelfde „Geest, deelende aan een iegelijk gelijkerwijs hij wil.

„Want gelijk het lichaam één is en vele leden „heeft en alle de leden van dit eene lichaam „vele zijnde, maar één lichaam zijn, alzoo ook „Christus.

„Want ook wij allen zijn door éénen Geest „tot een lichaam gedoopt...

„En gij lieden zijt het lichaan van Christus „en leden in het bijzonder" (1 Cor. 12 : 4, 13 en 27).

Doch als *alleen de Voorzienigheid Gods in de wereld van Natuur en Geest werkt*, als God de beteekenis is der wereld, dan valt er een nieuw licht op de wereld, dan is die wereld niet zoo God-verlaten als het aanvankelijk in de eerste fase der religie scheen.

Dan herwint onder het eeuwigheidslicht de wereld weer hare belangrijkheid, niet om der wille van het tijdelijke en aardsche als zoodanig, doch om het tijdelijke en aardsche als openbaring van het eeuwige en hemelsche.

In dit eeuwigheidslicht ziet men *hier en nu* met de oogen des geestes door de verkeerdheid der wereld heen de nieuwe wereld, het duizendjarig rijk, waarvan de Christelijke kerk in haar leer van chiliasme gewaagt.

Dan wordt ook de wereldontvlieding, zooals de middeleeuwsch katholieke kerk die voorstond en nog voorstaat, gezien als een voorbijgaande fase en geenszins als de hoogste uiting der religie.

De hervorming heeft beter begrepen, dat God

in Christus *de wereld* met zich verzoenende is en heeft, in beginsel althans, aan de wereld hare rechten hergeven en daarmede niet alleen de verkrachting der natuur opgegeven, doch ook wetenschap, techniek en kunst, gezin, maatschappij en staat van het juk der kerk bevrijd en als vrije voor zichzelf waarde hebbende kultuuruitingen naast de religie erkend.

Het katholicisme was en is in beginsel wereldverwaarloozend en wereldvijandig; in zijn hoop en verwachting van een andere wereld acht het deze wereld voor niets.

In zijn tweeërlei moraal voor leeken en geestelijken duldt het slechts het wereldsche en zijn natuurlijkheid bij wijze van toelating, om voor den geestelijken staat en in het bijzonder voor de niet-wereldlijke geestelijkheid een volstrekte wereldversmading te vorderen.

Wetenschap en kunst, maatschappelijk en staatkundig leven laat zij slechts toe in den dienst der tot de kerk veruitwendigde en verstarde religie.

De hervorming heeft eerst wederom de vrije ontplooiïng van het volle geestelijk leven naast de fase der religie mogelijk gemaakt en zoo betrekkelijk de wereld wederom aanvaard.

Deze betrekkelijke aanvaarding der wereld met al haar schoonheid en al haar heerlijkheid, maar ook met al haar leelijkheid, met haar zonde en haar smart is geenszins wereldsgezindheid.

Deze aanvaarding is geheel iets anders dan de wereldszin, die in een 'andere' *wereld*, in

verre of nabije toekomst, voor zichzelf zooveel mogelijk of in 'deze' *wereld* voor zijn geslacht, in verre of nabije toekomst bij uitsluiting het goede hoopt te genieten, heel iets anders ook dan die verkapte wereldszin, die het leed nu ja, wel hier dragen wil, doch in de hoop op een andere 'wereld', die voor het hier ontbeerde en het hier geledene ruimschoots zal schadeloos stellen.

Juist in het niets voor zich hopen en begeeren noch van deze, noch ook van een andere *wereld*, is deze betrekkelijke aanvaarding dezer wereld met haar lijden en haar heerlijkheid toch ook weer volstrekte wereldverzaking, een volledige verloochening van alle aanspraken zoo voor zichzelf als voor heel ons geslacht en derhalve volledige Godgewijdheid.

„Alles rekent in de religie van God en niet „van den mensch af."

„Niet God is er om zijn schepping, maar de „schepping is er om Gods wil".

. . . „De mensch blijft instrument en middel, „God alleen is oorzaak en doel, uitgangspunt „en punt van ruste, de bron, waaruit de wateren „vloeien en de oceaan waarin ze zich uitstorten" („Dr. A. Kuijper, Het Calvinisme, zes Stonelezingen").

Wij zullen in het volgend opstel de religie en haar verhouding tot de andere fasen van het geestelijk leven en de verschillende zijden der religie nader overdenken en daarbij zien hoe de geest in het proces zijner religieuse bewustwor-

ding zich op verschillende hoogten verstart tot geloofsvoorstellingen, dat zijn constructies van verbeeldingrijke verstandigheid, die, de zelfzucht tegemoet komend, voorstellingen voortooveren van wat de zelfzucht hoopt en die hoewel geenszins van religie verlaten, toch niet de volledige ontvouwing der religie zijn.

II.

Het geestelijk leven.

Wanneer men het ernstig met de werkelijkheid neemt, wanneer men het werkelijke leven, zoo van zichzelf als van de wereld, nauwkeurig gadeslaat, aanvaardt en niet verbloemt achter schoonschijnende en prettig stemmende verbeeldingen, wanneer men niet het werkelijke leven idealiseert, doch de realiteit des levens, de vaak pijnlijke realiteit des levens aanvaardt, dan kan de fase der zedelijkheid het gemoed niet bevredigen.

Met die harde en wreede werkelijkheid, met die werkelijkheid van zonde en schuld om zich, maar ook in zichzelf vermag ons gemoed geen vrede te hebben.

Het is die onvrede van het gemoed, van het hart, die tot religie voert. Zoo ontspruit de religie uit het hart, uit een gemoedsbehoefte.

Deze oorsprong waarborgt echter geenszins den adel der religie.

Want uit het menschelijk hart spruit wel veel moois, maar ook heel veel leelijkheid, ook alle boosheid en verkeerdheid, ook de zelfzucht.

Zoo brengt de oorsprong van de religie uit een behoefte van het gemoed mede, dat de

religie in haar onontwikkelden aanvang een zekere mate van zelfzucht inhoudt, en wel niet zoozeer individueele zelfzucht, als wel de collectieve zelfzucht van het menschelijk geslacht, dat voor zich in zijn geheel zooveel mogelijk wil binnenhalen. Aanvankelijke, onontwikkelde godsdienst is menschheidsdienst.

Het vele slechte der werkelijkheid, de werkelijke slechtheid, boosheid en zondigheid doen het gemoed haken naar vertroosting. Het zelfzuchtige gemoed laat zich licht troosten door zelfzuchtige voorspiegelingen.

Gaarne wordt geloofd wat gehoopt wordt, gaarne wordt vernomen wat voor de zelfzucht aangenaam klinkt. Zoo geeft de religie in haar onontwikkelden aanvang aanleiding tot verschillende geloofsvoorstellingen, die voorspiegelen, dat de natuurlijke zelfzucht van den enkeling en de natuurlijke gemeenschappelijke zelfzucht van ons geslacht te eeniger tijd of ergens volkomen zal worden bevredigd.

Daarbij wordt het ons door God toebedeelde wel aanvaard, doch althans wat het leed betreft onder voorbehoud eener toekomstige schadeloosstelling.

Dikwijls wordt in deze voorstellingswijze ook de zedelijkheid betrokken, in zooverre de zedelijke gedraging aangeprezen wordt om die toekomstige schadeloosstelling deelachtig te worden. Een zelfbeperking om de wille van later voordeel houdt echter op zedelijk te zijn. Door deze geloofsvoorstelling wordt niet alleen de zedelijk-

heid weder in zelfzucht veranderd, doch ook de religie zelf in den aanvang van haar ontwikkeling gestuit.

Pijnlijk getroffen door het besef van eigene blijvende zondigheid zoekt en vindt het gemoed troost in het geloof aan de eindelooze voortduring van de verenkelde ziel, teneinde na den dood eens deel te hebben aan een leven zonder verkeerdheid, zonder zonde en zonder smart, zonder eenige innerlijke tegenspraak.

Doch die innerlijke tegenspraak schuilt juist in het verenkeld-zijn en het geest-zijn. Het verenkelde is het beperkte en bepaalde, dat door andere verenkeldheden beperkt en bepaald wordt; de geest is het onbeperkte, alomvattende, slechts door zichzelf bepaalde, dat, „bij zich alleen bestaat". Zoo ontkomt de enkeling als zoodanig niet aan de innerlijke tegenspraak en evenmin aan zijn einde. De opvordering van de eindelooze voortduring voor het schepsel is schepselvergoding. Veelal houdt men het geloof aan de onsterfelijkheid van de individueele ziel voor iets dat zeer verheven is en bij uitstek religieus.

Geheel ten onrechte, het is juist de laatste schuilhoek van de natuurlijke zelfzucht, van de natuurlijke levensbegeerte, van den natuurlijken tegenzin tegen den dood. Dit geloof getuigt van bevangenheid in den natuurlijken, zelfzuchtigen, op zelfbestendiging gerichten levensdrang.

Waarachtige Gods-vereering aanvaardt den dood en dat niet met de bijgedachte, dat de dood eigenlijk geen dood is. De volledig godsdien-

stige mensch is bereid te leven, doch hij is ook bereid te sterven, werkelijk te sterven.

Hij aanvaardt niet alleen eigen dood, maar die zijner geliefden, in den volledigen zin der woorden zeggende: „de Heer heeft gegeven, de Heer heeft genomen, de naam des Heeren zij geloofd".

Wie slechts bereid is tot een dood, die eigenlijk geen dood is, die is nog niet waarlijk tot den dood bereid, die is nog niet bereid zichzelf volledig te geven. En wie slechts bereid is zijn dierbare geliefden door den dood te verliezen in de hoop op een wederzien, die is niet waarlijk bereid ze af te staan. Dan immers geven wij te leen en vorderen van God ons bezit terug in plaats van te beseffen, dat wij te leen hebben ontvangen en God dat alles weer kan en zal opvorderen. Het onsterfelijkheidsgeloof moge voor ons zeer troostrijk zijn, de ware religie is niet om er iets aan te hebben, zelf niet om er troost aan te hebben. Want zoodra 't haar daarom te doen is, houdt zij op religie te zijn.

De begeerte om als verenkelde ziel eindeloos voort te leven, eindeloos stand te houden tegenover den alleen-Oneindige, tegenover God, is zelfzuchtige opstandigheid tegen God.

Alleen den oneindigen Geest, alleen God komt het bestaan eeuwig toe; wij zijn in onze verenkeldheid eindig en vergankelijk, slechts korten tijd bestaand tusschen ontstaan en vergaan.

Wij zijn voorbijgaand als heel de wereld met al haar begeerlijkheid.

De religie is de volstrekte Godsvereering, die doet zeggen: Wij zijn sterfelijk, Gij zijt eeuwig; wij zijn vergankelijk, Gij zijt onvergankelijk; wij zijn en blijven zondig, Gij alleen zijt heilig.

In de ware religie valt mensch en menschheid van haar voetstuk; de aandacht is afgewend, niet alleen van zichzelf, doch van de geheele menschheid met al haar aardsch gestreef, de aandacht is afgewend van de wereld, om die toch ook wederom, onder eeuwigheidslicht gezien, te begrijpen als niets dan werk Gods, om toch ook wederom die wereld van natuur en geest te zien als de blijvend-vergankelijke, maar in zijn blijvendheid toch ook eeuwige openbaring Gods.

De aanvaarding der volle niet-geidealiseerde werkelijkheid, de aanvaarding van de werkelijkheid der zonde doet zien, dat niet alleen wij zelf ieder voor ons, doch dat de geheele wereld blijvend vol verkeerdheid is.

Ons gemoed kan echter met die verkeerde wereld zoo zonder meer geen vrede hebben, ons gemoed kan het niet stellen zonder een „*rechte*" wereld, zonder de „*goede*" wereld. Ook hier weet het gemoed zijn zelfzuchtigheid te troosten.

Dan wordt een volmaakte wereld in de toekomst geprojecteerd als einduitkomst van de opstijgende evolutie *onzer* wereld.

Ofwel, indien beseft wordt, dat we het van *deze*, *onze* wereld niet moeten hebben, dat van *deze* wereld ook in de toekomst niets te hopen en te verwachten is, dat de volmaakte wereld niet *komen zal*, dan houdt zich het gemoed over-

tuigd, dat een *volmaakte* wereld, dat *de rechte* wereld reeds *is*.

En die onmiddellijke verzekerdheid misleidt niet, de volmaakte wereld, de rechte wereld, de wereld, waarin slechts dat geschiedt wat behoort te geschieden, *is* er.

Hierin wordt de waarheid *gevoeld*.

Wordt er echter verstandelijk over gedacht, dan objectiveert de verstandelijke verbeeldingskracht die volmaakte wereld tot een „andere" wereld, door den dood volstrekt van onze wereld gescheiden, een wereld vol van eindeloos-levende zielen, die gelukzaligheid ondervinden zonder smart, die zonder eenigen te bevredigen onvrede zich blijvend bevredigd gevoelen en derhalve leven zonder werkzaam te zijn.

Doch dit is weer een zelfzuchtige voorspiegeling tot troost van het zelfzuchtig en wereldsgezind gemoed. In deze geloofsvoorstelling eener „andere wereld" is de religie wederom verstard, voordat zij zich tot volledige heerlijkheid heeft ontplooid.

Het is de verkapte zelfzucht en wereldzin, die, niet tot lijden bereid, van God voor mensch en menschheid een wereld vordert van eenzijdig geluk zonder smart.

Wordt nu dit door de verstandelijke verbeeldingskracht tot troost van het zelfzuchtig en wereldsgezind gemoed ontworpen beeld van een andere wereld verstandelijk-kritisch van alle verbeelding gezuiverd, door er al datgeen van af te trekken, wat men beseft niet te kunnen

weten, dan blijft er niets over dan een van allen inhoud beroofd dus zinledig begrip, een „jenseits" van alle ervaring en van alle begrip, dat te verheven geacht wordt om er zich iets van te kunnen voorstellen of om er iets van te kunnen begrijpen (godsdienstig agnosticisme.)

Degeen echter, die van het waarachtig verhevene slechts een vaag vermoeden heeft, als van iets geheel en al buiten zichzelf-van-nu vallende, als van iets, dat eerst te beleven is, als de dood het zichzelf-van-nu tot iets volslagen anders heeft gemaakt, degeen die het waarachtig-verhevene als een volslagen „jenseits" geheel en al buiten en boven zich stelt, die verkeert nog slechts in den voorhof van die ware verhevenheid des geestes, die de Christelijke religie verwerkelijkt.

Juist voor zoover men het verhevene buiten en boven zich stelt, juist zoover heeft men daaraan geen deel.

Wie het ware verhevene buiten zich gevoelt, die gevoelt nog de tweespalt, de breuk, die om verzoening, die om heeling roept.

Daarin wordt nog smartelijk gevoeld als zondig schepsel gescheiden te zijn van God, zonder dat tegelijkertijd in het kind-zijn van den Hemelschen Vader de éénheid met God wordt gevoeld.

De ware religie is de volstrekte troost, doch een volstrekte troost, die slechts weinigen vermag te troosten en die den meesten zeer troosteloos toeschijnt, omdat zij de zelfliefde niets te hopen geeft, omdat ze alle zelfzuchtige hoop zoo volstrekt afwijst.

De ware religie hoopt niets en verwacht niets van de wereld en is toch de wereld-verachting te boven.

De ware religie is de volledige Godgewijdheid, die met blijmoedige gelatenheid voor mensch en menschheid alles uit de hand Gods aanvaardt: 't leven *en den dood*, het geluk *en de smart, de zonde* en de heiliging.

De ware religie aanvaardt ook alle andere geestes-uitingen: wetenschap, techniek en kunst, zedelijk, maatschappelijk en staatkundig leven, beseffend, dat die ieder voor zich absoluut doel *en uitkomst* des geestes zijn en weet daarbij toch onder die allen zich zelf als de hoogste, met Dr. A. Kuyper erkennende, dat „irreligieus zijn „is zijn hoogste levensdoel als mensch verzaken „en omgekeerd om God bestaan, om Gods wille „er te zijn en geheel in de verheerlijking van „den naam des Heeren op te gaan, is van alle „ware religie de pit en kern".

De bevrijding des geestes in de religie tot de waarheid voltrekt zich in drieërlei trant en wel in de onmiddellijke gemoedsverzekerdheid, dat is de mystieke kant der religie, in de verstandelijke redeneering met hare dogmatische formuleeringen van de waarheid: de theologische kant der religie en in de overpeinzing der redelijke bezinning, de wijsgeerig-bespiegelende kant der religie.

Deze drie kanten zijn wel als verschillende fasen van de bevrijding te beschouwen, doch doen in de religie van iedereen altijd alle drie mede, zij het dan met verschillenden nadruk.

Zonder religieus gevoel komt niemand tot religie.

En als in de religieuse ontwikkeling het religieus gevoel verstompt en te loor gaat, zooals dat bij kerkelijke leerstelligheid dreigt, dan gaat de religie verloren, ook al blijft er een of ander geloof over.

In het religieus gevoel zijn drie momenten der religie begrepen: de verootmoediging van het eindige schepsel voor den oneindigen God, dat is dus de onderscheidenheid van God en schepping (vroomheid), volstrekte zelfverloochenende Godgewijdheid (gods-dienst), en de éénheid van God en schepsel (zaligheid).

Niemand kan echter zich bepalen tot het alleen religieus *voelen*, ieder moet over die gevoelens nadenken, waardoor ze eerst eenige omlijndheid, klaarheid en daardoor ook eerst waarde krijgen.

Het gevoel kan niet afzonderlijk en zonder *gedachte* optreden, omdat 't gevoel als zoodanig zich op iets betrekt, dat denkbaar is, en dus gelijktijdig met 't gevoel, zij 't dan vagelijk en onontwikkeld, gedacht wordt. Het gevoel als zuivere en uitsluitende passiviteit en zonder wil komt echter ook niet voor. Het gevoel is slechts de passieve zijde aan de één en ondeelbare bewustzijns-houding, waarvan de met 't gevoel correspondeerende streving de actieve zijde is. Het gevoel brengt niet slechts mede, doch *houdt in:* de *wil* tot *denken* over het vagelijk reeds gedachte, waarvoor men voelt.

Dat denken gaat dus niet buiten het religieus gemoed om. Het is immers een gemoedsbehoefte de inhoud van het religieuse gemoed, de gevoelens

voor en van God te *uiten*, aan zichzelf en aan andere kenbaar te maken.

En een uiting die iets kenbaar poogt te maken is uiting van gedachte.

Geen religieus mensch is zonder gedachten over God, dat is zonder theologie.

De drie momenten van het religieus gevoel zijn onderling tegenstrijdigheden: de verdeemoediging van den mensch als zondaar tot niets goeds in staat en het vermogen God lief te hebben boven alles, weerspreken elkaar.

Eveneens is er tegenspraak tusschen de volstrekte verdeemoediging van den mensch en het besef van het kindschap Gods, dat is tusschen de volstrekte ongelijksoortigheid en de verwantschap van schepsel en God.

Ten slotte is er ook een tegenspraak in de volledige zelfverloochening, de volledig tot het lijden om Godswil bereide zelfovergave en de volledige troost der heerlijkheid van het kindschap Gods.

Voor het gevoel is de religieuse mensch zondig, onbekwaam tot eenig goed èn tegelijk als kind Gods één met den oneindigen Vader; niet troostbegeerig doch lijdens-bereid èn tòch meteen volstrekt vertroost door onovertrefbare Heerlijkheid.

De theologie tracht die tegenstrijdige gevoelens duidelijk bewust te maken en er een verstandelijk verband tusschen te leggen.

Door de tegenstrijdigheid der religieuse gevoelens is de theologie onmiddellijk theologische strijd.

Hierbij komen of enkele gevoelens in het ge-

drang en worden slechts een of twee als gerechtvaardigd erkend, ofwel men tracht door verstandelijke redeneeringen die een gezonde kritiek niet kunnen weerstaan zich de tegenstrijdigheid der gevoelens te ontveinzen door die weg te redeneeren, ofwel men tracht zich de gevoelens duidelijk en de tegenstrijdigheden daarin aannemelijk te maken door de gevoelens te transponeeren in voorstellingen en geschiedenissen.

Het religieus gevoel is het innerlijke, dat zich moet uiten en de uiting is theologie, zij het dan nog niet stelselmatig beoefende theologie.

Als *veruiterlijking* van het religieus gevoel brengt de theologie de verdeeldheid mede; ook in de middeleeuwen kon de kerkelijke theologie zich slechts staande houden door voortdurende bestrijding van afwijkende kettersche theologische stelsels.

De theologische stelsels, waarin de inhoud van het godsdienstig gevoel helder en voor het gezond verstand van iedereen aannemelijk en begrijpelijk, doch dikwijls ten koste van een of twee der gevoelsmomenten, geformuleerd en in voorstelling gebracht is, worden nu ook wederom uitwendig opgelegd als geopenbaarde religie, dat is door God den menschen op uitwendige wijze medegedeelde religie.

Wanneer de inhoud van de uitwendig opgelegde „geopenbaarde" religie niet innerlijk in het gevoel wordt beleefd, dan ontstaat een formalistische godsdienst, waarin het wezenlijke van den godsdienst vrijwel zoek is en de innige ver-

houding van den mensch tot God tot een 'waarnemen van kerkelijke plichten' verschrompeld is.

Groot gevaar voor een dergelijke dooding van de ware religie is daar, waar een bepaalde openbaringsvorm der religie als de alleenzaligmakende, niet alleen wordt voorgehouden en gepredikt, doch door gemeenschapsdwang wordt opgedrongen (katholicisme).

Voor gezonde religie is theologische vrijheid, d.i. leervrijheid of gewetensvrijheid, noodzakelijk.

Doch daarnaast is voor een gezonde ontplooiïng van de geopenbaarde religie *kerkelijk* leven noodig.

De geopenbaarde religie is de gemeenschapstheologie, waarin als resultaat van het theologisch denken van geheel ons geslacht, het religieus gevoel een *voor allen* verstaanbare formuleering vindt. Die formuleering der geopenbaarde religie brengt orde, duidelijkheid en helderheid in het religieus gevoel van iedereen.

De religie wordt niet gebaat door uitwendigen leerdwang, doch wordt er ook niet mede gebaat als iedereen geheel zelfstandig theologiseert zonder stelselmatige kennisneming van al hetgeen door ons geslacht al reeds theologisch overdacht is. Door alle opeenvolgende geslachten heen wordt de gemeenschapstheologie bewaard door de instelling der *kerk.*

De kerk is de georganiseerde gemeenschap van velen die eenzelfde religieuse taal verstaan en die zich van *die* taal bedient om bij hare leden de religie te onderhouden en te ontwik-

kelen en om het in de volgende generatie sluimerend religieus gevoel te wekken, en in de reeds gebaande wegen te leiden, het zoo te beschermen tegen allerlei gevaren, die 't godsdienstig gevoel meebrengt en zoo te behoeden zoowel voor vastloopen en verzanden als voor allerlei dwaalwegen.

In de godsdienstoefeningen der kerk vindt de gemeente gelegenheid om te voldoen aan de gemoedsbehoefte om in gemeenschap God te eeren (eeredienst), terwijl de theologisch meer stelselmatig onderlegde voorgangers als „bedienaren des Woords" in de door de gemeente verstane spraak aan een ieder duidelijk doen verstaan wat onduidelijk reeds in zijn gemoed leeft (prediking). Want men heeft steeds behoefte om helder en geordend te hooren uitspreken, datgeen wat men onklaar en ordeloos in zich voelt. Wel brengt de prediking *'t gevaar* mede voor verstandelijke redeneerderij en haarkloverij, doch er ontbreekt iets aan de volledige godsdienstoefening, zoowel wanneer de prediking als wanneer het ritueele gedeelte niet voldoende tot zijn recht komt.

Slechts dan wordt de religie door de prediking onderhouden en verdiept, als het gesprokene bij den hoorder in eigen gevoel weerklank vindt; slechts dan *sticht* de prediking, wanneer de voorganger met zijn *woorden* het *hart* van het gehoor *raakt*.

Verstaat men de taal van een kerk niet, dan behoort men in die kerk niet meer thuis.

Daarom is voor gezond kerkelijk leven en voor

gezond religieus leven de vrijheid noodig om de kerk te verlaten en om zich bij een andere kerk aan te sluiten, een vrijheid die in beginsel door het protestantischme gehuldigd wordt en alleen bij de bij 't protestantisme behoorende veelheid van kerken mogelijk is.

Omgekeerd echter moet ook de kerk de vrijheid hebben andersdenkenden uit hare gemeenschap te zetten om eigene leer zuiver te bewaren.

Het bijeenzijn van andersdenkenden in een enkel kerkgenootschap kan niet anders dan de religie schaden. Hoezeer nu ook de religie tot het uiterste toe een persoonlijke en innerlijke aangelegenheid is, zij is evenzeer een aangelegenheid der gemeenschap en niemand kan zich zonder schade voor zijn religie aan de religieuse gemeenschap, dat is de kerk, onttrekken.

Zoo min als de staat is de kerk een ontbeerlijke toevalligheid, die zich kan laten afschaffen.

Doch als al het levende draagt ook de levende kerk de kiem van den dood in zich.

Ook de kerken moeten zich voortdurend verjongen en vernieuwen, doordat ze voor hare algeheele verstarring jong, nieuw leven uitwerpen, dat als levenskrachtig zaad zich elders tot een nieuwe levende kerk ontwikkelt. [1])

---

[1]) Deze vergelijking diene als tegenhanger van de katholieke vergelijking van de afvalligen en uitgeworpenen met de dorre takken, die afvallen of afgesneden worden. Echter is te bedenken, dat ook hier, als bij het natuurlijke leven, nagenoeg al het uitgeworpen zaad sterft en slechts een een uiterst gering deel ontkiemt.

De vorm der geopenbaarde religie en haar kerkelijke organisatie is de noodzakelijke veruitwendiging van de religie, waarbij de mensch zich van het inwendig gevoelde door de uitwendige openbaring de waarheid laat verzekeren.

In de religieuse bezinning verinnerlijkt zich de religie wederom, doordat van eigen gevoel met ál zijn tegenstrijdigheden de waarheid wordt *begrepen*.

In deze fase wordt de waarheid der religie niet meer alleen als subjectieve gemoedsverzekerdheid gevoeld (subjectieve religie) en ook niet meer als een objectief gegeven, als het door God in uitwendige openbaring verzekerde aanvaard (objectieve religie), doch hierin wordt de waarheid *innerlijk, dat is subjectief als de objectieve geldigheid begrepen* (absolute religie).

Wat men verneemt en zich als waarheid laat verzekeren, dat is uitwendig geopenbaard, wat men als waarheid begrijpt dat is innerlijk geopenbaard.

Bij de geopenbaarde religie en de religieuse bezinning hebben wij niet een tegenoverstelling van openbaring en rede in den zin van redeneerend en verklarend verstand, doch een tegenoverstelling van uitwendige en inwendige openbaring.

In zijn bestrijding van het rationalisme stelt de religieuse mensch terecht de openbaring Gods boven de rede in den zin van verstandelijk verklarende redeneerwijze. Doch de fase der religieuse bezinning is niet te verwarren met die van het rationalisme.

In deze fase der religie wordt het religieus gevoel niet verloochend, doch wordt het juist met al zijn tegenstrijdigheden als onontwikkelde waarheid begrepen; de tegenstrijdige formuleeringen der verschillende openbaringsgodsdiensten worden niet geloochend, doch als openbaringen van de verschillende en tegenstrijdige kanten van één en dezelfde waarheid erkent.

En toch worden ook deze verschillende openbaringsgodsdiensten niet als allen gelijkwaardig maar als opklimmende fasen begrepen.

De overdenking van de werkelijke wereld, te midden waarvan wij ons geplaatst vinden en van al haar tegenstrijdigheden, komt slechts tot waarheid, wanneer ze gevoerd heeft tot de bezinning aangaande de verhouding dier wereld van vergankelijkheden en de onvergankelijkheid, wanneer ze dus geleid heeft tot de religieuse bezinning.

Dan wordt begrepen, dat van de werkelijke wereld, dat is de wereld van natuur en eindigen geest de innerlijke zelfweerspreking het overal weer te vinden beginsel is, dat zonder ophouden van het een tot het ander voortdrijft en de wereld een bewegende, een levende wereld doet zijn, het beginsel dat alles duurzaam aan den den gang houdt.

De verhouding van God en wereld wordt dan begrepen als een drievoudig met zichzelf strijdige verhouding van zelfvervreemding, waarbij blijkt, dat de wereld uit God en daarom goddelijk is (schepping), zich van God heeft

afgewend en dus goddeloos is, (zondeval) doch door God wederom in God teruggebracht en dus toch ten slotte goddelijk blijkt te zijn (verlossing).

De religie is het hoogste punt van het geestelijk leven: geestelijk leven is geestelijke werkzaamheid, waarin de geest in zijn worsteling met de natuur aanhoudend zichzelf verwerkelijkt.

Als hoogste fase van het geestelijk leven is de religie de betrekkelijke rust der beschouwende geesteshouding.

De religie schouwt in de onvolmaakte wereld de volmaaktheid Gods, in de wereld der tijdelijkheden de eeuwigheid Gods, in de wereld van zonde en smart de heiligheid en de heerlijkheid Gods.

De geest der religie doet beseffen, dat de wereld niet op de voltooiïng van onze wereldbewerking behoeft te wachten om te zijn wat ze zijn moet, en dat door alle blijvend te bestrijden boosheid en alle blijvend te verzachten leed, zich slechts het door God gewilde verwerkelijkt.

Zoo doet de religie *in* en *met* den onvrede dezer wereld den vrede Gods beleven.

Want wat is vrediger dan dit besef, dat niets van wat geschiedt, valt buiten het bestier der Goddelijke Voorzienigheid.

Wat stemt tevredener dan het besef, dat de levende wetenschap is de durende werkzaamheid der bestrijding van het blijvende niet-weten en dat dus de levende wetenschap vordert een

te ontginnen veld van nog niet doorvorschte natuur en geest en dus evenzeer vordert de blijvende ontevredenheid met het nog niet volkomen weten; wat stemt rustiger dan het besef dat de techniek slechts dàn kan blijven bestaan en slechts dàn haar wonderen kan werken, als er blijvend nooddruft te bevredigen is, dat de levende kunst, dat is de werkzame kunst slechts dàn kan scheppen en *hare* wonderen werken, zoolang de door natuur en geest reeds gegeven schoonheid niet volledig bevredigt, dat dus de levende kunst de onrust van den blijvenden schoonheidshonger vordert.

Ook dit besef stemt ten slotte vredig, dat de maatschappij de voortdurende oplossing is van het duurzame konflikt van den mensch, die voor zichzelf alleen leven wil en die toch op zichzelf alleen niet leven kàn, omdat de mensch om *alleen* te *eten, samen* moet *werken*, en dat die maatschappij in de uit telkens nieuwe groepskonflikten voortkomende blijvende gisting van maatschappelijke beroeringen, zichzelf voortdurend andere gestaltenis moet geven, m. a. w. moet *leven;* dat uit hoofde van de zonde, in de aan zichzelf overgelaten maatschappij de brute zelfzucht en de dierlijke lichaamskracht zouden overwinnen, waarbij het geestelijk leven in geen zijner vele uitingen zou kunnen gedijen, als niet de geest zich in den *staat* tot een *macht* wist te organiseeren, die midden in de woelende en gistende wanorde der maatschappij een orde vermag te vestigen en te handhaven, een macht,

die *in* alle maatschappelijke ongerechtigheden ieders rechten waarborgt door iedereen te verplichten tot het nakomen van den plicht der erkenning van anderer rechten en die *het* recht verwerkelijkt door de rechtvaardige berechting van alle onrecht.

De staat is de organisatie van den geest tot een macht, welke die orde en tucht handhaaft, die voor de volle ontplooiïng des geestes in techniek en samenleving, in wetenschap, kunst en godsdienst noodig is. [1])

Doch de wereldstaat, zelfs de wereld-statenbond ware de dood in den pot.

De geest der volkeren, dat is de in verschillende volkeren gedifferentieerde geest, organiseert zich hetzij volksgewijs, hetzij volkerengroepsgewijs in een veelheid van staten, die hun macht niet alleen inwendig behoeven tegen het individualisme en het particularisme hunner burgers, maar evenzeer tegen de opslorpingszucht der andere staten.

Zoo is iedere staat in- en uitwendig gewapend en voortdurend in onstandvastig evenwicht tusschen de desintegreerende werking der in volksdeelen bewust wordenden of opnieuw ontwaakten zelfstandigen volksgeest en de integreerende werking van den drang der staten om hun macht tot die van een wereldrijk uit te breiden, een onstandvastig evenwicht dus tusschen samensmeltend imperialisme en oplossend nationalisme.

---

[1]) Tegen de anarchisten.

De staten zijn de organisaties van de volkskracht en de strijd der staten is niet anders dan de botsing der volkeren om de plaats van kultuurdrager. [1])

Deze wereld is niet en zal nooit worden een wereld-des-vredes-alleen, ondanks alle dweepziek hopen op een onvergankelijke wereldvrede. [2])

De bekwame en ervaren staatsman zal zeker oorlog trachten te vermijden zoolang dat wenschelijk en mogelijk is. Doch bij de beslissende vraag, oorlog of vrede, kan en mag hij zich niet laten beheerschen door ethisch humanitair medelijden met de zee van individueel leed, die de oorlog voor de tijdgenooten meebrengt. Intuïtief en spontaan ziet hij, als staatsman, in en door de stroom der tijdelijke individuen heen, de natie, van wier levenskracht en aspiraties hij èn vertolker èn dienaar is. Hij mag — en moet bij gelegenheid — *zich* verloochenen, de natie en haar drang tot zelf-bestendiging en ruime zelf-ontplooiïng *kan* en *mag* hij niet verloochenen. Als persoon moet de staatsman met de individueele zedelijke normen worden gemeten. De staatkundige waardeering vordert echter haar eigen maatstaf, die evenzeer als de wetenschappelijke maatstaf en als de kunstzinnige maatstaf afwijkt van en soms strijdt met de zedelijke maatstaf.

Wat is er tenslotte meer vrede gevend dan

[1]) Nooit wordt oorlog „gemaakt" door een kliek, of door een enkele kaste, als er geen werkelijk belangen konflikt tusschen de volkeren is.

[2]) Tegen de pacifisten.

het besef, dat de zedelijkheid niet anders is dan de strijd tegen de zonde, dat dus de *levende* zedelijkheid een zondige wereld behoeft om er zich aan te verwerkelijken, en dat de zelfverloochening, die als *liefde* zich eerst volledig ontplooit in het bereid zijn om zelf te lijden teneinde het leed van anderen te verzachten of af te wenden, dat die zelfverloochenende liefde zich slechts verwerkelijken kan in een wereld waarin leed is.

De liefde die slechts samen met anderen gelukkig wil zijn, die niet zelf smart wil dragen ter wille van anderen, is nog niet de ware liefde.

Er is geen zedelijkheid zonder zondigheid, er kan geen zelfverloochening zijn zonder zelfzucht, er kan geen liefde zijn zoo er geen lijden ware.

Wat zouden we dan een zondelooze en een smartelooze wereld elders of in de toekomst begeeren, waarin de zonde geen wonden kan slaan en de liefde zich niet tot lijden offeren om wonden te heelen! [1])

Zoo gevoelt of begrijpt de geest der religie de wereld van zonde en van smart als de openbaring van Gods liefde en heerlijkheid.

De geest der religie aanvaardt daarom de wereld geheel zooals ze is, hij grijpt niet in, om van de wereld eens te eeniger tijds iets volslagen anders te maken.

In de religie is de geest niet meer werkdadig

[1]) Tegen de ethisch-optimisten en tegen het chiliasme, de leer van het 1000-jarig rijk.

wereldomvormend maar beschouwend en in betrekkelijke rust.

Toch is de religie ook al weer niet rust zonder meer, doch de aanhoudende werkzaamheid der verwerkelijking der beschouwende rust.

In die volledige beschouwing en aanvaarding van de werkelijke wereld is de geest wederom tot zijn punt van uitgang, de eveneens slechts beschouwende en aanvaardende fase der wetenschap teruggekeerd.

Doch deze kringloop is niet volbracht zonder zeer groote verdieping.

In de fase der wetenschappelijkheid kijkt de geest naar buiten, ziet hij heel het natuurgebeuren en geestesleven als buiten zich voltrekken, in de fase der religie daarentegen schouwt de geest naar binnen en weet daarbij zichzelf te zijn de waarheid van heel die voorbijtrekkende wereld van natuurlijk en geestelijk gebeuren.

De religieuse bezinning is de ware zelf-inkeer des geestes en in deze zelf-inkeer is de bevrijding volledig.

„De geest is de waarheid", de geest is de waarheid van alles en „de waarheid zal ons vrij maken".

Deze ware zelf-inkeer der religie is geheel wat anders dan het voor de zelfzucht prettige geloof, dat we niet sterven, als we sterven, doch dan eerst in een „andere" wereld recht aangenaam beginnen te leven, een leven zonder smart, dat zelfs alle hier op aarde ondervonden smart van het verlies van geliefde vrienden en

verwanten door het weder terugkrijgen te niet doet. De hoop op een onkenbare zaligheid, die ons, bij wijze van verrassing na den dood, met opzet verborgen gehouden wordt, moge *een* vorm van Godsvertrouwen en als zoodanig te billijken zijn, *de* vorm, *de ware* vorm van Godsvertrouwen is dit nog niet. Neen, de volledig religieuse mensch voelt of weet zich nietig en vergankelijk, doch weet zich tevens in die nietigheid en vergankelijkheid, als nietig en vluchtig moment Gods, deel te hebben aan Gods oneindige heerlijkheid.

Evenals in de zuivere wetenschap en evenals in de zuivere kunst is de volledige of zuivere religie van de menschheid afgewend, niet gericht op eenig nut voor mensch en menschheid.

Wetenschap, kunst en religie dienen ieder op eigene wijze het eeuwige. Zoo zijn wetenschap, kunst en religie, zij het op zeer verschillende wijze, de goddelijke kant van het geestelijk leven.

Techniek, samenleving [1]) — met hare drie kanten; gezin, maatschappij en staat — en zedelijkheid zijn wederom ieder op haar eigenaardige wijze op de menschheid gericht; zij zijn de wel

[1]) De samenleving zelf, hoewel noodzakelijke voorwaarde zoowel voor de zedelijkheid als voor een eenigszins ontwikkelde techniek, kan in deze opstellenreeks niet ter sprake worden gebracht. Staat en maatschappij kwamen slechts zijdelings ter sprake als bewerkingsobjecten voor den zedelijken geest. Evenzoo werd ook het gezinsleven slechts zijdelings ter sprake gebracht in verband met de zedelijkheid in sexueelen zin.

ongelijkwaardige, doch zeer nauw bijeenhoorende menschelijke kant van het geestelijk leven.

In de wetenschap scheidt de geest zich af van de wereld, stelt zichzelf er tegenover, beschouwt haar zonder er iets aan toe te willen doen en werkt zoo *in zichzelf* kennis.

In de techniek grijpt de geest *in* de wereld in, om er het nuttige in te verwerkelijken.

Hiermee wordt de wereldgestalte vergeestelijkt, de geest zelf echter verwereldlijkt tot natuurlijke belangzucht.

De techniek *werkt* alleen.

In de werkdadige kunstzinnigheid zet de geest de vergeestelijking der wereldgestaltenis voort tot grootere diepte en handhaaft daarbij eigen geestelijkheid.

Hier verwerkelijkt de geest *eigen idee* van het schoone en in de lijdelijke kunstzinnigheid aanschouwt de geest de wereld als *eigen idee* van het schoone.

Maar het schoone is *het ware* nog niet, als kunstzinnige verheugenis is het de betrekkelijke onverschilligheid voor het lijden.

In de werkdadige zedelijkheid grijpt de geest nog dieper in de wereld, door de zondige zelfzuchtigheid om te buigen tot zelfverloochende menschenliefde en menschheidsliefde en tracht zoo in de psychische natuur te verwerkelijken eigen idee van het goede.

Maar zelfs dit is nog *het ware* des geestes niet; zoo kan deze werkzaamheid uitloopen op de platte zelfverhoovaardiging, die gelooft in

der schepselen vermogen tot zelfontzondiging en op een platte geluksleer, die in zelfzuchtige menschelijkheid voor de menschheid niets dan geluk wil.

Doch als in de wetenschap en kunstzinnigheid *schouwt* ook de geest der zedelijkheid en als in de kunstzinnigheid *oordeelt* hij ook.

En de schouwende zedelijke geest komt tot het oordeel der blijvende zondigheid van het menschelijke geslacht, dat is tot de *verdeemoediging.*

Verdeemoediging is vereering en aanbidding van het Hoogere en brengt ten slotte ook de geheele zelfoffering voor het Hoogere.

Naast en boven de menschen-liefde en menschheidsliefde komt de zelfovergave aan God.

De zelfverloochening maakt zich volledig tot verloochening van al het eindige.

Alles wordt aanvaard, ook der menschheid leed, ook der menschheid onvolkomenheid, alles alleen God ter eer.

In deze fase geeft de geest al het streven weer op, hij aanvaardt wederom de wereld geheel zooals die is, doch nu als gegeven door God, bestierd door niets dan God, getuigend van niets dan God.

Als aldus de menschelijke geest de wereld van natuur en van zichzelf schouwt en doorschouwt als openbaring van niets dan God, als geheel uit God, dan is hij uit de vervreemding tot zijn ware innerlijk en eeuwig zelf weder ingekeerd en rust in God.

In deze rust is de bestrijding des geestes voltooid.

In deze doorschouwing der werkelijkheid verwerkelijkt de geest waarlijk eigen idee, de idee der *waarheid.*

Hierin komt de geest tot de waarheid en daarmee tot zich zelf.

Want, de geest is de waarheid.

III.

De centrale beteekenis van Jezus Christus.

In onzen tijd werkt de rationalistische geest van de „Aufklärung" nog door.

Aufklärung of verstandsverlichting noemt men de in het laatste kwart der 18e eeuw opgekomene nieuwe geestesrichting, die voor al het voorhandene een verstandelijke verklaring zocht, die op ieder gebied verstandelijke verlichting trachtte te brengen en te verspreiden.

Tot deze geestesrichting behooren mannen als Voltaire, Rousseau en de Encyclopedisten en ook de „verlichte" despoten, Frederik II van Pruisen en Jozef I van Oostenrijk.

Alles moest door het verstand worden verklaard: het denken werd zoo rationalistisch.

Het voorhandene, dat geen verstandelijke verklaring toeliet, dat door het redeneerend verstand niet was te rechtvaardigen, werd gewelddadig omvergeworpen en vervangen door nieuwe verstandelijk geconstrueerde vormen: het willen werd revolutionnair.

Hierbij ontbrak alle historische zin: de waarde van het historisch gewordene en de noodzakelijkheid alle hervormigen daaraan te doen aansluiten werd ten eenen male miskend.

Dat die rationalistische aufklärungsgeest nog

thans doorwerkt, wil geenszins zeggen, dat wij zooveel verlichter denken dan voor ruim honderd jaar.

In plaats van de verworpen bijgeloovigheden kwamen aldra anderen.

Vooral sedert het begin van het laatste kwart der vorige eeuw doken nieuwe bijgeloovigheden alom en in allerlei vorm wederom op.

De kwakzalverij wint steeds meer aanzien, fabelen als de heilige rok van Trier, de wondergenezingen te Lourdes en het somnambulisme doen wederom opgeld.

Toch, in een opzicht verschillen vele moderne bijgeloovigheden van die welke de Aufklärung heeft opgeruimd.

Vele dier nieuwe bijgeloovigheden bedoelen een wereldverklaring te geven.

Toen de veelgestaltige werkelijkheid door haar vele tegenstellingen en tegenstrijdigheden, door al haar innerlijke tweespalt en strijd bleek te spotten met alle verstandelijke verklaringspogingen, werd de fantasie te hulp geroepen.

En deze is spoedig gereed met de oplossing van alle raadselen, van *het* wereldraadsel.

Een Goddelijk plan of een wereldplan, waarin alles gerijmd toegaat en als een bus sluit, was gemakkelijk verstandelijk te construeeren.

Vele stelsels werden zoo vervaardigd, waarin alles prachtig loopt, regelrecht gericht op het persoonlijk ideaal van den vervaardiger.

In al die zoogenaamde goddelijke plannen is het streven naar een rationalistische wereld-

verklaring de grondtoon en de fantasie slechts hulpmiddel om tot de begeerde gesloten en alles verklarende wereldopvatting te geraken.

De aufklärungsgeest, de verstandsverlichting, die begon met alle bijgeloovigheden te bannen, liep zoo van zelf op nieuwe bijgeloovigheden uit.

Het geestes-geloof der spiritisten, het reïncarnatie-geloof der theosofen, het geloof aan de volledige determinatie van 's menschen lot door de sterren, dat de astrologen verkondigen, zij zijn niet anders dan, zij het ook mislukte, pogingen tot wereldverklaring en wortelen dus alle in de Aufklärung.

Met het hoopvolle toekomst-geloof van anarchisten en socialisten is het niet anders.

Hier echter valt het accent op het irrationeele van het voorhandene, waaruit dan de revolutionaire begeerte ontspringt om dat irrationeele van thans door zelfbedachte rationeele, volstrekt bevredigende vormen te vervangen.

Het is die doorwerkende geest van de verstandsverlichting, die zoovelen van onzen tijd belet den Christus te kennen en diens centrale plaats en beteekenis te beseffen.

Niet dat aan Christus geen aandacht wordt gewijd; integendeel men tracht ook hem te rationaliseeren.

Zoo poogt men door weglating van al het wonderspreukige in de Evangeliën en door aanvulling uit andere bronnen tot een historisch juist geschiedverhaal van Jezus' leven te komen.

Die poging, indien ze inderdaad nauwgezet

en met scherpzinnigheid wordt uitgevoerd, is nog te billijken, al is er gevaar, dat door de belangstelling voor den historischen Jezus de aandacht van den Christus der Christologie wordt afgetrokken.

Wij zouden er toch zeker niet op vooruit gaan, indien we Rènan's Vie de Jésus in de plaats stelden van onze kanonieke Evangeliën.

Het ware nog zeer de vraag of Rènan's boek wel historisch zooveel juister is dan de verhalen onzer vier Evangelisten en of daarin niet evenzeer Rènan's Christusopvatting gespiegeld is, als de Evangeliën de Christusopvattingen hunner schrijvers spiegelen. En nu is de Christusopvatting dezer laatsten oneindig veel dieper dan die van Rènan. En daar gaat het om; niet om meer of mindere geschiedkundige juistheid, die hier *niets* ter zake doet.

Een ander eveneens rationalistisch stelsel is minder voorzichtig en fantaseert er maar duchtig op los. Hier wordt onbeschroomd over „Christussen" gesproken, alsof Christus op de wijze van de Boeddhafiguur een meervoud toelaat en van de verledene en toekomende Christussen haarfijn alles in bijzonderheden verteld. Al deze fantasterij wordt als „okkulte" wetenschap opgedischt en door de goëgemeente goedgeloovig geslikt.

Het exotische streelt en men vergaapt zich aan het vreemde, acht het Boeddhisme gelijk zoo niet hooger dan het Christendom.

Zonder begrip van de hoofdzaak van het Christendom, ziet men slechts de Christenheid,

d. i. de *Christelijke wereld* en verwart die met het *Christendom.*

Niet beseffend, dat de wereld alom en altijd in het booze ligt, rekent men de boosheid van de Christelijke wereld het Christendom aan.

De verre Boeddhistische wereld daarentegen wordt niet gezien en daarom zoo gemakkelijk geidealiseerd.

Het schoone, dat in de Boeddhistische leer onmiskenbaar aanwezig is, wordt zoo door de leelijkheid van de werkelijke Boeddhistische wereld niet gedeerd.

Geen wonder, dat op die manier het Boeddhisme er beter afkomt dan het Christendom.

De zin van het Christendom wordt niet verstaan. En deze kan ook rationalistisch niet verstaan worden.

Die zin wordt niet verstaan als men niet de *volle werkelijkheid* aanvaardt, met al haar schrijnende tegenstellingen, haar ongerijmdheid en innerlijke tegenspraak, *met haar rationaliteit en haar irrationaliteit.*

Om den zin des Evangelies te beseffen is het niet voldoende het N.T. met verstandige aandacht te lezen.

Er is daartoe een innerlijke ervaring noodig.

Christus wordt niet gekend tenzij de werkelijkheid der zonde wordt erkend.

En niet alleen de werkelijkheid der zonde buiten ons. Neen, diep-innerlijk moet de werkelijkheid der zonde worden ervaren *als de zondigheid van eigen hart.*

Wij moeten innerlijk ervaren en *erkennen*, dat we van nature boos zijn en tot allerlei kwaad geneigd, *dat we van nature verkeerd gericht zijn*.

En ook dit is alweer niet genoeg.

We moeten dit niet alleen ervaren en erkennen; wij moeten het *smartelijk* ervaren en de erkentenis moet in ons *schrijnen*.

Het zou immers mogelijk en het zou zeker rationeel zijn, dat we, ons zelf boos wetende, ons in die boosheid verlustigden.

In het smartelijk zijn van het besef van eigen zondigheid ligt een ongerijmdheid, een innerlijke tegenspraak, een innerlijke verdeeldheid.

En toch, in velen onzer is die tegenstrijdigheid een werkelijkheid.

De ervaring dier werkelijke tegenstrijdigheid is noodig om ons te doen verstaan wat het Evangelie, wat het Christendom ons te zeggen heeft.

Smartelijk moet worden ervaren, dat er een scheur door de wereld loopt en dat die scheur gaat dwars door eigen hart.

Er moet zelfvertwijfeling zijn en verbrijzeling des harten.

Dit zondebesef, het is geheel iets anders dan het gevoel, dat we er nog niet zijn, dat we nog *beter* moeten worden. Neen we moeten niet *beter*, we moeten *anders* worden.

We moeten niet voort gaan in de richting der natuurlijke evolutie. We moeten integendeel van richting veranderen, omkeeren, we moeten tegen onze natuur in, tegen *de* natuur in.

Indien we slechts *beter* behoefden te worden, dan waren we op den goeden weg en een eindweegs op weg in de goede richting.

Dan zouden we ons zelf verder kunnen helpen, kunnen vertrouwen op eigen kracht en onszelf in den een of anderen evolutiegang kunnen ontzondigen.

Dan kon Jezus of een andere moralist ons leeren, ja zelfs ons tot voorbeeld strekken, doch dan hadden we zijn daadwerkelijke hulp en bemiddeling niet noodig.

Dan zouden we ook, zooal nog geen goden zijn, dan toch op weg zijn goden te worden, ons zelf tot goden te maken.

Eerst waar eigen zondigheid smartelijk ervaren en als een schuld voor den hoogen God geweten wordt, eerst daar kan de kreet opgaan om hulp en redding, om verlossing uit zonde, om verzoening van schuld.

En eerst waar opstijgt uit het benauwde menschenhart die kreet om verlossing, om verzoening, om heiliging, eerst daar kan het Evangelie als het verlossend, verzoenend, zaligmakend woord worden verstaan, eerst daar kan Jezus Christus als de Verlosser, de Vrijkooper, de Zaligmaker worden gekend.

Dan eerst wordt begrepen, dat Jezus Christus nog meer, nog hooger is dan de goede en voorbeeldelijke leeraar, meer dan de verheven moralist.

Dan wordt begrepen, dat Jezus Christus is de Verlosser en Zaligmaker.

Dat, dat is het essentieele en het belangwekkendste van het Evangelie, dat is de Blijde Boodschap:

„God is in Christus de Wereld met zich verzoenende".

„Ik *ben* de weg, de waarheid en het leven".

„Niemand komt tot den Vader dan door mij".

Ware Jezus Christus slechts de moralist, de vermaner tot zedelijker leven, de prediker, die zelfverbetering als *den* weg tot den Vader aanwees, dan zouden dit hoovaardige woorden zijn.

Welke moralist zou het wagen te zeggen: alleen door mij kunt ge komen waar ge wezen moet.

Moeten we dan niet streven naar een zedelijk leven, moeten we dan niet onze zonden bestrijden, moeten we niet werken aan zelfverbetering?

Jezus' woorden zijn te dien opzichte te duidelijk om eenigen twijfel over te laten.

Jezus handhaaft nadrukkelijk de goddelijke geboden, ja in de woorden: „van de ouden is gezegd ... doch ik zeg U ..." verscherpt hij ze nog.

Niet voor niets houdt Jezus de onvergelijkelijk schoone Bergrede, niet voor niets is haast iedere bladzijde der Evangeliën doortrokken van een reine verheven en gestrenge zedeleer.

Niet voor niets zegt Jezus: „wordt dan volmaakt gelijk Uw Vader die in de Hemelen is".

In het Christendom doet de Christelijke ethiek, de schoone verhevene en gestrenge Christelijke ethiek mede als integreerend bestanddeel.

Die ethiek is er noodzakelijk in voorondersteld.

Schrapten we uit de Evangeliën alles wat Jezus gezegd heeft als zedeleeraar, als verkondiger van Gods geboden, al Jezus' eischen om naar Gods geboden te leven, het overige ware daarmee van zijn zin beroofd.

Zoo heeft het modernisme, dat deze Christelijke ethiek accentueert ook een kant van waarheid.

Het legt de nadruk op 's menschen zedelijke kracht en zegt tot den mensch: ge moet U door uw zedelijke gedraging de zaligheid waardig maken.

En daarin heeft het ten volle gelijk: wij moeten doen wat we kunnen; we moeten strijden tegen de zonde, tegen *eigen* zondigheid.

Doch tot een volkomen ontzondiging komen we langs dezen weg niet, zelfs niet tot een *volkomen* beheersching onzer zonden.

Niemand onzer vereenzelvigt zich met het lagere in zichzelf.

Doch ook zal niemand onzer met ware zelfkennis van zichzelf kunnen getuigen, dat hij al het lagere in zich volkomen beheerscht.

Voor zoover we het tot een zekere maatschappelijke en burgerlijke deugdzaamheid hebben gebracht, voor zoover we „fatsoenlijk" leven, maken we ons in onze oppervlakkige zelfgenoegzaamheid wel gaarne wijs, dat we niet zondig zijn.

In zijn eersten algemeenen brief waarschuwt de Apostel Johannes ons daartegen: „Indien wij zeggen, dat wij geene zonden hebben, zoo ver-

leiden wij onszelven en de waarheid is niet in ons" (1 Joh. 1 : 8).

Er is een *durend* konflikt in ons tusschen den Geest in ons en het beest in ons.

Allerlei moderne „ethische" bewegingen zien het *durende* van die tweespalt te veel over het hoofd.

In den gemiddelden, maatschappelijk-deugdzamen of fatsoenlijken mensch is die tweespalt niet verzoend maar gesust in een soort van compromis.

Het beest wordt daarbij met allerlei halve zondetjes zoet gehouden en voor de buitenwereld verborgen.

Wij kunnen de zonde, eigen zondigheid wel bestrijden, doch niet afschudden.

Het woord van Christus: „Die van U lieden zonder zonde is, die werpe het eerst den steen op haar" (Joh. 8 : 7) vooronderstelt immers uitdrukkelijk, dat *de* mensch, *iedere* mensch zondig is.

Het zedelijk gebod blijft onverzwakt van kracht: gedraagt U zooals het een kind Gods betaamt, leeft zedelijk.

Wij moeten streven en blijven streven naar het goede.

Maar dit kan nooit voldoende zijn om de zaligheid te verdienen.

Wij moeten zeer zeker doen wat wij kunnen, doch wij kunnen zoo weinig en wij kunnen zeker niet het kwade in ons vernietigen.

Om uit de ellende onzer tweespalt te komen,

om verlost te worden, om tot heil te komen, is meer, is veel meer noodig dan de eindige, de beperkte de *zondige* mensch zelf vermag.

Daartoe is vergeving van zonden noodig.

Vergeving is slechts daar, waar meer dan rechtvaardigheid is.

De rechtvaardigheid geeft ieder het zijne, geeft ieder wat hem toekomt.

De Goddelijke liefde echter is meer dan rechtvaardig, zij is vergevend, begenadigend, zij geeft meer dan iemand toekomt.

„Hierin is de liefde Gods, niet dat wij God liefgehad hebben, maar dat Hij ons liefgehad en zijnen Zoon gezonden heeft tot een verzoening voor onze zonden".

In het verhevene, in het heilige Evangelie is die genadevolle liefde Gods duidelijk geopenbaard.

God doet zijn eeniggeboren zoon, die zeggen kan „Ik en de Vader zijn een" (Joh. 10 : 30), het meest eigene Gods, mensch worden.

God zelf heeft als Goddelijke Zoon voor de zonden der wereld geleden.

God is mensch geworden en heeft den last der zonden op zich genomen, alle uitnoodigend, die beladen en vermoeid zijn om al hun bekommernissen op Hem te werpen.

Zoo heeft God-zelf, als de Godmensch Christus, ons kruis opgenomen.

Ondanks onze zondigheid zijn we niet van God verlaten. Ondanks alle gebrokenheid, ondanks alle tweespalt, ondanks alle onderschidenheid, zijn wij één met den Vader.

God was met ons en de breuke is geheeld, de duisternis, de verbrijzeling om zonde en schuld is verkeerd in de blijde zaligheid om het kindschap Gods.

De vrede Gods is over ons.

De verslagenheid, het diepste pessimisme is omgeslagen, niet in een optimisme, dat op de toekomst hoopt, doch in de volstrekte heerlijkheid van het *nu*.

We behoeven niet te wachten op de voleinding van de wereld-evolutie, noch op den lijfelijken dood.

Hiér en nú beleven wij in alle zondigheid het heil, in alle tijdelijkheid het eeuwige, in alle eindigheid de oneindigheid.

„En dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen, den eenigen waarachtigen God, en Jezus Christus dien Gij gezonden hebt" (Joh. 17 : 3).

In den zoendood van zijn eeniggeboren zoon, onzen Verlosser en Zaligmaker is God de wereld met zich verzoenende.

Dit is de hoofdinhoud van het Christendom, de blijde boodschap der Evangeliën.

Niet als verdienste voor de goede werken, neen onverdiend gewordt ons in alle zondigheid, in verondersteld blijvende zondigheid, de vergiffenis, het heil, de Vrede Gods.

Daarmede wordt het beest in ons niet uitgeworpen, noch heft dit de zedelijke verplichting op van den geest om het beest te beheerschen, de zedelijke plicht tot zelfbeheersching.

De mensch is en blijft zondig, wat ware anders

de beteekenis van den zedelijken plicht tot zelfbeheersching, zoo er niet blijvend eigen zondigheid te beheerschen ware?

De plicht tot zedelijk zelfbedwang, die nooit eens voor goed is af te doen, blijft.

De tweespalt, die strijd tusschen den zondigen mensch en den zedelijken mensch in ons, blijft.

De innerlijke tegenspraak, die zelfweerstrevig van den zondigen en tegelijk zedelijken mensch blijft. En de tegen het verstand der wereld ingaande, zichzelf weersprekende eisch, dat de zondige mensch late, wat hij als zondige mensch niet laten kan, deze ongerijmde eisch blijft ook.

De tegenstelling, de strijd, de innerlijke verscheurdheid blijft. En toch, als het goed gaat, daar waar de uitverkiezende genadevolle liefde Gods werkt, daar blijft het niet bij die tegenstelling, dien strijd, die innerlijke verscheurdheid *zonder meer*.

Dan komen zondigheid en zedelijkheid samen in hooger eenheid, in de *heiliging*, waarin ze beiden voorondersteld en toch opgeheven zijn. Dan komen smart om der wereld en eigen zondigheid en heerlijkheid om de oneindige liefde Gods tot eenheid in de *zaligheid*, waarin zij beiden opgeheven zijn en toch blijven meedoen.

In het besef van het *kindschap Gods* weet men zich èn als eindig schepsel van God *onderscheiden* èn toch tegelijk, als geheiligd tot lidmaat van Christus, één met den Vader. In den Vrede Gods, vinden we vrede in alles, tot in al het onbevredigende, tot in de zondigheid

der wereld, ja tot in eigen zondigheid, zonder nochtans vrede *met* de zonde te hebben.

Dit alles, het is door het rationalistisch denken niet te verstaan, voor den wijze van deze wereld is het dwaasheid. Voor de wijsheid dezer wereld, voor het verstandige denken, dat geen eenheid van tegenstrijdigheden wil laten gelden, is de mensch òf zondig òf zedelijk, heeft de mensch òf geluk òf smart. Voor deze wijsheid is heiliging een volstrekte zedelijkheid, een volstrekt ontbreken van alle zondigheid en is zaligheid een volstrekt ontbreken van alle leed en smart. Ook de Vrede Gods is voor de wijsheid dezer wereld een dwaasheid. Hoe de mensch als *schepsel* Gods buiten God en tegelijk als schepsel *Gods* in God kan zijn, dat kan het verstandelijk denken, de wijsheid dezer wereld niet verstaan.

Bij de openbaring van deze heerlijkheid zinkt de vraag naar het historisch juiste levensbericht van Jezus, ja zelfs de vraag òf Jezus geleefd heeft, als een onbelangrijke bijkomstigheid weg.

Wat geeft het of voor ongeveer 2000 jaar de Verlosser op aarde heeft rond gewandeld en geleeraard? Het ware toch treurig met ons gesteld, indien wij niet meer konden zeggen, dan dat eens indertijd Jezus geleefd heeft.

Neen *dit* is de hoofdzaak: *Christus leeft — nu en in alle eeuwigheid.* En of Jezus geleefd heeft of niet heeft geleefd, *wat Christus ons te zeggen heeft, het is* voor wie het vatten kan *thans geopenbaard.*

Wien Christus deze heerlijkheid in het hart

heeft geplant, die kan gerustelijk alle historische kritiek afwachten. Ook al zal deze zonneklaar aantoonen, dat de Evangeliën geen historischen Jezus tot achtergrond hebben, hij zal daardoor niets verliezen.

Thans is de heerlijkheid geopenbaard *voor wie het vatten kan.* Want velen zijn geroepen, doch weinigen uitverkoren.

Ook deze *uitverkiezende* liefde Gods is evenals genade-begrip voor het verstand een gruwel, daar beiden in strijd zijn met de verstandige opvatting van rechtvaardigheid. En toch de werkelijkheid spreekt het al te duidelijk uit, dat alle schepselen Gods niet gelijk zijn, dat is: niet gelijk bedeeld zijn.

Op geen enkel gebied zijn de menschen volkomen gelijk en zeker niet in geestelijkheid.

Zoo is de genadegave van Christus maar voor enkelen, voor enkele daarin en daartoe verkorenen. Christus is onze geestelijke menschelijkheid. Deze is niet bestaanbaar zonder natuurlijke menschelijkheid. Doch de geestelijke mensch Christus is niet in ons van nature aanwezig.

Hij moet in ons gewekt worden door den Heiligen Geest.

De geboorte in ons van Christus, van het Kind Gods, is een tweede geboorte, een wedergeboorte in den Geest.

„Er is voor de menschen tweëerlei geboorte", zegt Eckehart, de diepzinnige mysticus, „een „geboren worden in de wereld en een buiten „de wereld, dat wil zeggen geestelijk, in God.

„Wilt gij weten of uw kind geboren wordt, „of gij Gods zoon gemaakt zijt, zoo let hierop: „zoolang gij in uw hart leed gevoelt om eenig „ding (zelfs al ware het om een zonde), zoolang „is Uw kind niet geboren....

„Werp al uw bekommernissen van U, opdat „in uw hart niets dan gestadige vreugde zij.

„Dan is het Kind geboren....

„En wanneer ik geheel en al opga in het „goddelijk wezen, dan wordt God en al het „zijne mijn.

„Dan heb ik de echte vreugde....

„Wanneer het dus zoover komt, dat gij om „niets meer leed of kommer gevoelt en dat „alles U tot een reine vreugde is, dan is het „Kind in waarheid geboren.

„Dat dit met ons geschiede, dat geve God! „Amen".

In het waarachtig heil, in de zaligheid is de smart verondersteld en opgeheven.

„Gewond te zijn door de liefde Gods, dat „is het zoetste gevoel en de zwaarste pijn, die „men dragen kan.

„De geestelijke wond, die maakt wel en wee tegelijker tijd". (Ruusbroec)

Geen zaligheid is er te vinden buiten het kruis. En het kruis brengt de smart des kruises mede.

Kruisiging is breking en heeling in één. Die in zijn gebrokenheid wil worden geheeld vindt heeling in de kruisiging, die hem breekt.

Wij hebben ons kruis te dragen.

Daaraan ontkomen wij niet — doch wij hebben ons kruis met blijheid op te nemen, wetende dat het strekken zal ter meerdere eere Gods. Die aan zijn kruis, aan het kruis zoekt te ontkomen, die zoekt God niet, doch die zoekt nog zichzelf, die is nog verkeerd gericht.

Heil alleen door de smart des kruises.

Die zichzelf waarachtig wil vinden, die moet zichzelf verliezen, zichzelf verliezen in God. Verzoening met God alleen door éénwording met God.

En éénwording met God is zelfvernietiging en zelfvereeuwiging in éénen, is zelfverlevendiging ten doode, zelfdooding ten Eeuwigen Leven.

Christus zegt: „En ik bid niet alleen voor „dezen, maar ook voor degenen die door hun „woord in mij gelooven zullen, opdat zij allen „één zijn gelijkerwijs Gij, Vader, in mij, en ik „in U, dat ook zij in ons één zijn, opdat de „wereld geloove, dat Gij mij gezonden hebt.

„En ik heb hun de heerlijkheid gegeven, die „Gij mij gegeven hebt, opdat zij één zijn gelijk „als wij één zijn: en ik in hen en Gij in mij; „opdat zij volmaakt zijn in één". (Joh. 28:20—23)

Zijn wij zoo door den Heiligen Geest tot lidmaten van Christus geheiligd en daarin één met God, dan rust God in ons en rusten wij in God. Dan is alle vrees, maar ook alle hoop overwonnen, omdat we niet meer verlangen noch voor de wereld, noch voor ons zelf, want: „zoo wie gedronken zal hebben van het water, „dat ik hem geven zal, die zal in eeuwigheid „niet dorsten". (Joh. 4:14).

Dan heeft de dood geen verschrikking meer, want geweten wordt, dat wij als vereindigingen Gods aan ons einde moeten komen. En blij wordt daarbij beseft, dat al sterven wij, niet sterft de geest in ons, de geest, die één is in allen, „die alles in allen werkt".

Dan wordt geweten, dat ondanks alle leed en alle kwaad alles goed is, zooals het is, omdat niets van wat geschiedt buiten God geschiedt, ook niet het kwaad, dat nooit dat uitwerkt wat de bedrijver er mede beoogd heeft, doch dat wat God heeft gewild.

Dan wordt verstaan met Jesaja: „dat er buiten „mij niets is.

„Ik ben de Heer en niemand meer, ik for- „meer het licht en schep de duisternis, ik maak „den vrede en schep het kwaad, ik, de Heer, „doe alle deze dingen". (Jesaja 45 : 6, 7).

Dan wordt getuigd uit de volheid des harten: „Niet mij, U zij de eer, niet mijn wil, doch Uw „wil geschiede. Want uit U en door U en tot „U zijn alle dingen. U zij de eer en de kracht „en de heerlijkheid tot in eeuwigheid. Amen".

IV.

Godsdienst en Wijsbegeerte.

De geest *is* zijn werkzaamheid. De geest *is* niet eens-en-vooral wat hij is, doch maakt zich doorloopend tot wat hij is. Zoo is de geest zelfverwerkelijking. Zoo is ook de ware zelfinkeer des geestes, de verwerkelijking van de idee der waarheid nimmer af, doch proces, leven. Ware religie is levende religie. Als proces is de levende religie de voortdurende opheffing van de telkens opnieuw zich stellende tegenstrijdigheid tusschen gevoel en verstand, tusschen hart en hoofd, tusschen 't irrationeele en 't rationeele. Die tegenstrijdigheid tusschen 't warm voelend hart en 't koel denkend hoofd brengt nu in beginsel tweeërlei weg mede voor het proces der religie: godsdienst en wijsbegeerte.

In de in het voorgaand gedeelte ontwikkelde religieuse bezinning zijn als noodzakelijke momenten godsdienst en wijsbegeerte begrepen. Hoe verhouden zich deze beiden?

Godsdienst en wijsbegeerte houden zich met één en hetzelfde bezig, de verhouding van het eindige en het oneindige en, in het licht dier verhouding, in eeuwigheids-licht, met 't overdenken èn het *verstaan* van den zin van al het-

geen wij, eindige sterfelijke menschen, in ons kortstondig leven beleven. Zij houden zich echter met ditzelfde op verschillende wijze bezig. Juist daarom kunnen zij zoowel op 't innigst en schier ononderscheidbaar samengaan, alsook op 't felst elkaar bestrijden. De felste wijsgeerige bestrijding van den godsdienst is godsdienstig, in zooverre daarmede onbewust niet het wezen van doch 't tekort aan godsdienstigheid in onvolkomen godsdienst wordt bestreden. En de felste bestrijding van de wijsbegeerte door den geloovige bestrijdt niet 't ware wezen der wijsgeerigheid, doch juist het wijsgeerig tekort van onvolkomen wijsgeerigheid, zij 't ook hier onbewust.

In waarheid is niemand onzer zonder godsdienstigheid, ook of juist niet de atheïst, die, den dienst van God eerlijk en uit heilige overtuiging bestrijdend, zich daarmede stelt in den dienst van dien Hoogeren Macht, waarin en waardoor alles is dat is, van die Eeuwige Waarheid, die boven al het tijdelijke en vergankelijke te eeren en te dienen is, van datgeen dus wat, anders voorgesteld, door den vrome God genoemd wordt.

In waarheid is ook niemand onzer zonder wijsgeerigheid, ook of juist niet de onwijsgeerige vrome, die, het denken van de door de zonde verduisterde rede afwijzend en slechts op de Goddelijke openbaring vertrouwend, juist in en door dat vertrouwen *denkt* iets van die openbaring te kunnen *verstaan*, waarmede dan zijn

Godverstaande rede toch weer niet verduisterd is zonder meer, immers ook ontvankelijk is voor het Goddelijke licht. Want op het 'verstaan' komt het aan. Degeen die de openbaring Gods *in 't geheel niet verstaat*, die is zonder meer *ongeloovig*. Op het verstaan nu van al wat zich maar te verstaan geeft, is de geest in zijn wijsgeerigheid uit. In de godsdienstigheid wordt de oneindige geest door den eindigen geest als het verhevene, heilige, almachtige, vereert en vrijwillig gediend.

Dit typisch *godsdienstig* gevoel, dat wel in zijn samenhang met andere gevoelens en gedachten kan worden aangeduid, doch evenmin definieerbaar en per definitie kenbaar te maken is, aan wien het niet zelf innerlijk beleefd heeft en kent, als de kleuren aan den blindgeborene, als de schoonheidsbeleving aan den voor schoonheid ongevoelige of als de wetenschapsdrang aan wien deze gansch vreemd is, zoomin ook als de smaak van een spijs door woorden kenbaar te maken is aan dengeen die deze nooit proefde, evenmin trouwens als ook eenig verstandelijk begrip ooit per difinitie aan een ander kan worden overgedragen, die niet de innerlijke aanleg tot 't vatten van dit begrip heeft, dit typisch gevoel wordt wegens zijn betrekkelijke onuitsprekelijkheid wel het *irrationeele* moment in de religie genoemd. Toch moet er hier op worden gewezen, dat, ondanks de betrekkelijke onuitsprekelijkheid, dit gevoel alle eeuwen door, in allerlei taal en op duizendvoudig verschillende wijs uitgespro-

ken en in woorden uitstekend verstaanbaar gemaakt is voor hen die 't kunnen verstaan. Heel de godsdienstige letterkunde is een bewijs, dat de menschelijke rede in 't woord een volkomen toereikend uitdrukkingsmiddel heeft voor zijn gevoel voor 't heilige, bovenzinnelijk, eeuwige. Op treffende wijze teekent Otto in „Das Heilige", waarin hij sterk het onuitsprekelijke beklemtoont, de *betrekkelijkheid* der onuitsprekelijkheid van het door hem ook „irrational" genoemde gevoelsmoment in den godsdienst, *als volstrekte uitsprekelijkheid* door het met de 'vreemde' dus onverstaanbare woorden: „Mysterium tremendum, facsinans, majestas, sanctum" en 't door hem gevormde „das Numinose" te doen verstaan.

Niet alleen toonen de door hem aangehaalde „numinose" gedichten (waarbij de Engelenzang van Joost van den Vondel), dat het gevoel voor het heilige zeer zeker verstaanbaar uit te spreken is voor hen die het zelf innerlijk kennen, maar zijn boek zelf toont dat dit gevoel door het denken beredeneerend uit te leggen is, zonder daarbij te worden weggeredeneerd, op de wijze waarop veelal verstandelijke verklaring het te verklarene eenvoudig weg verklaart. Een inderdaad niet meer dan psychologische verklaring van de schoonheidsbeleving, van den godsdienst, van het logisch denken verklaart toch eenvoudig het eigene dier verschillende belevingen weg, door ze voor iets anders te verklaren.

Er dreigt nu hier groot onderling misverstand door verschil in woordgebruik. Er is een zelfs

over de taalgrenzen heenreikend gemeenschappelijk taalgevoel, waarbij het latijnsche woord ratio en zijn afgeleiden wordt gebezigd om een bepaalde denkwijze, een bepaalde fase van het denken aan te duiden, het verstandelijk denken. Wat dan niet met dit verstand strookt, wat dit verstand meent niet te verstaan, of wat door dit verstand als tegenstrijdig, als paradoxaal wordt afgewezen, heet dan *irrationeel*. Minder algemeen is de overeenstemming in taalgevoel omtrent het Grieksche woord „logos". Dit woord wordt in gelijke beteekenis met ons woord „rede" en met 't Duitsche „Vernunft" in het methodisch op verstaan gerichte wijsgeerige denken gebruikt voor het door deze methodische oefening bereikte fase van het denken. Eerst dit geoefende denken van het verstaand-verstand onderscheidt zichzelf als redelijk denken van het slechts-verstandelijk of liever onvolledig-verstandelijk denken en ziet de onvolkomenheid van dit rationalisme als een tekort aan dóórdenken. Dit redelijke denken mag ook irrationeel heeten voor zoover 't niet per definitie is kenbaar te maken aan dengeen die 't niet zelf innerlijk heeft beleefd. Die 't niet kennen, verwarren het òf met 't rationalisme òf met 't intuïtief gevoelvolle denken.

Nu laat het godsdienstig gevoel, het gevoel van aanbidding, vereering, zich in dienststelling van het heilige, zich nietig, nietswaardig, niets achten t. o. v. dit volstrekte, heilige, oneindige, nu laat zich dit *gevoel* niet isoleeren van het *denken* van het heilige, volstrekte, oneindige.

Het gevoel moet zich betrekken op iets, op iets dat door het bewustzijn gedacht wordt. Het eigene van dit godsdienstig gevoel is, dat het betrokken is op *het* object van den godsdienst, op God. Zoo is de godsdienst nooit en kan de godsdienst nooit zijn, alleen godsdienstig-gevoel, doch is zij steeds ook godsdienstig denken. Dit denken nu is, evenals het wijsgeerig denken, gezicht op den eindigen mensch met zijn eindige belevenis in zijn verhouding tot datgeen wat, hoe dan ook voorgesteld, genoemd en gedacht, den eindigen mensch met al het beleefde eindige als het volstrekt-blijvende en het volstrekt-heerschende, als het onontkoombare almachtige dus èn te vreezen èn te vereeren volstrekt-andere tegenovergesteld is. Zoowel de godsdienst als de wijsbegeerte hebben bij het denken over deze zwaar te vatten verhouding geduchten last van de onvoldoende ontwikkeldheid van het verstand, het rationalistisch verstand. De godsdienstige mensch als zoodanig, die als godsdienstig mensch denkend mensch, dus filosofeerend mensch is, doet bij 't noodzakelijk konflikt tusschen gevoel en verstand, 't verstand, als ontoereikend om de gevoelde majesteits Gods te verstaan, den muilkorf aan, doch bezigt nu het gemuilkorfde en daardoor in zijn natuurlijke ontwikkeling belemmerde verstand tot 't bedenken van de noodige met 't verstand strijdige, dus ongerijmde denkbepalingen, die 't gevoel nu eenmaal behoeft om zich op te betrekken. De Gods-gedachte kan en mag voor 't gevoel geen vage onom-

lijnde, onbestemde gedachte blijven, doch moet door verschillende praedicaten bepaald en scherp gevat worden. Zoo ontstaan dan als noodzakelijke ommezijde van de aanbiddings-behoefte van van het vrome gemoed de geloofsvoorstellingen, waarin, uiteraard, niet alleen God doch ook juist de verhouding van God en schepping, God en sterfelijke mensch wordt ..... *gedacht.* Dit 'gedacht' heeft hier niet den aard van 'vermoed' of 'gemaamd', doch den aard van 'geweten'. Het geloof is voor den geloovige niet een vermoeden, niet een hypothese, doch een „volstrekte 'zekerheid', aangaande de dingen die men niet ziet". Juist die in het 'geloof' medegestelde (noodzakelijk vervatte) zekerheid, geven aan deze geloofs-waarheden noodwendig hun dogmatisch karakter.

Het is nu eigenaardig op te merken, hoe deze dogmatische geloofsvoorstellingen niet alleen 't verstand der verstandig-onvromen, doch ook 't vroom gemoed stooten en alleen voor het vroom gemoed aanvaardbaar zijn uit nood en met de bijgedachte, dat het menschelijk verstand, en ook de menschelijke taal geen toereikend middel is, om er de Goddelijke waarheden mede uit te drukken. Op die wijze ontstaat een voortdurend konflikt tusschen het godsdienstig gevoel en het verstandelijk godsdienstig denken. Uit dat konflikt resulteert het theologisch denken, dat eenerzijds telkens weer verstandelijk en verhardend van God, van de zuiver in 't gevoel beleefde irrationeel-rationeele God afvoert, maar ook telkens

opnieuw tracht de door 't gevoel gewraakte conclusies wederom weg te redeneeren en de vernietigende werking van het verstand, zelfs in den vorm van theologiseerend verstand, onschadelijk te maken.

Het vereeren van God, 't kenmerkende van 't godsdienstig gevoel, van de vroomheid, houdt onmiddellijk het denken van den te vereeren God in. En spontaan, intuïtief, door 't gevoel geleid, wordt in de gedachte van God en in de gedachte verhouding van God en mensch het volstrekt tegenstrijdige, het paradoxe, het 'ongerijmde' gelegd, dat met het gewone verstand, het rationalistisch verstand, 't nog niet methodisch volledig ontwikkeld verstand strijdt. Nu kan echter, wegens de vroeger reeds aangestipte dwingende overtuigingskracht, die 't denken voor ieder heeft, niemand onzer zijn verstand bij voortduring en volstrekt loochenen. Telkens wordt dan ook door den geloovige, uit zijn geloofsvoorstelling ten aanzien van God, verstandelijke conclusies getrokken, die, wanneer de godsdienstige intuïtie maar fijnbesnaard genoeg is, ook telkens weer afgewezen worden. Men denke hierbij aan het leerstuk der praedestinatie en dat der uitverkiezing, dat in zijn verstandelijke konsekwentie de persoonlijke verantwoordelijkheid en de vrije wil van den mensch uitsluit en dat met de opvatting van God's volstrekte liefde en volstrekte rechtvaardigheid in strijd is. Ook de volstrekte almacht Gods is met 's menschen vrijheid om te kiezen in strijd. Toch wordt God door den ge-

loovige geweten als de volstrekte liefde en de volstrekte rechtvaardigheid, die nochtans sommigen onverdiend het heil der genade doet beleven, waarbij zij *als zondige menschen* toch voor zondeloos gerekend worden of zullen worden, en die tevens van anderen de harten verhardt, opdat ze hoorende niet verstaan zullen en ziende niet zullen bemerken, terwijl hij deze zondaars straft door ze te doen zondigen, zooals Paulus op verschillende plaatsen duidelijk zegt. Zoo wordt ook door den geloovige met Jesaja geweten, dat de algoede God, die zijn schepselen het gebod heeft gegeven even heilig als hijzelf te zijn, wat zij als schepselen niet kunnen, het kwaad niet alleen heeft toegelaten, doch het zelfs heeft geschapen. Hoe de geloovige ook over God en zijn verhouding tot den mensch denkt, telkens loopt dit denken uit op paradoxen, die voor het denken (als verstandig denken) onaannemelijk zijn.

Wanneer men nu goed beseft dat de typischgodsdienstige drang tot Gods-aanbidding, God moet denken om de aldus gedachte God te kunnen aanbidden en God met het verstand moet denken op een met het verstand strijdige wijs, omdat een verstandig-gedachte God een leege abstractie, een voor 't gevoel waardeloos verstandelijk begrip wordt, wanneer men goed begrijpt hoe hier een spontaan intuïtief, niet verstandelijk definieerbaar, toch door zeer velen innerlijk beleefd godsdienst-gevoel strijden moet met het verstandelijk denken, dan verheldert

dat besef heel veel van het menschelijk godsdienstig leven en van de verhouding van dit godsdienstig leven tot de wijsbegeerte.

De innerlijke tegenstrijdigheid van het irrationeele gevoel en 't rationeele verstand is de beweegkracht, die het godsdienstig denken, de theologie als proces aan den gang houdt. De gevoelde volstrektheid van het Gods-begrip brengt mede, dat men 't niet op het particuliere en subjectieve gevoel mag laten aankomen. Het weten aangaande God is geen particuliere meening, doch geopenbaarde en daarom volstrekte en door ieder te beamen objectieve waarheid. 't Slechts-subjectieve gevoel moet zich boven eigen eindigheid en beperktheid verheffen, door het objectieve, de leer, te beamen. Hierin wordt terecht gevoeld, dat de waarheid niet subjectief is en niet objectief, doch eenheid van 't subjectieve en 't objectieve. Die objectieve leer van leerstelligen godsdienst, hoe noodwendig ook, brengt steeds 't gevaar mede van veruiterlijking en verharding van den godsdienst, tot een leegen vorm. De onleerstellige vrijzinnige godsdienstigheid legt de nadruk op dit gevaar. Doch met 't verwerpen van 't dogma als de volstrekte uitdrukking van de objectieve waarheid, wordt de godsdienst hier weer gesubjectiveerd en komt hier weer eenzijdig het particuliere gevoel, het meenen te gelden. De verdraagzaamheid spruit voort uit onvoldoende overtuiging; er wordt niet geloofd doch gemeend, wat dan medebrengt dat iedere andere meening evenveel recht heeft,

al is de eigen meening 'waarschijnlijk' de ware. Wanneer dan echter de enkeling op eigen meening is aangewezen en den vasten steun van 't te gelooven dogma mist, dan komt daardoor juist weer 't irrationeele moment in den godsdienst in gevaar. De particuliere meening laat eigen particulier verstandelijk denken gelden, dat op allerlei wijs en in allerlei graad wederom den godsdienst van het specifiek-godsdienstige berooft. Daarbij valt de godsdienst dan veelal voor een zeer groot deel terug in de fase der zedelijkheid met behoud van een godsdienstigen vorm. De moderne prediking is, zoo in 't algemeen gesproken, moraal-prediking, dikwijls in zijn soort uitstekende moraal-prediking, doch geen godsdienst-prediking. Nu is een zedepreek, vooral een goede zedepreek, zoo op zijn tijd in het geheel niet verkeerd. Doch zelfs de meest moraliseerende mensch verdraagt het niet, regelmatig eens per week over het zedelijk leven te hooren preeken, zelfs wanneer de prediking gevat wordt in een restant van godsdienstigheid. Onleerstellige godsdienstigheid is immers niet geheel en al in zedelijkheid overgegaan en is ook niet ongodsdienstig, doch het is verschraalde, verarmde, verrationaliseerde en vermoraliseerde godsdienst. Nu is een gerationaliseerde God geen God voor 't godsvruchtig gemoed. Wil men verstandelijk en algemeen verstaanbaar iets van God zeggen, dan wordt 't godsbeeld zoetelijk en oppervlakkig. Voelt men, dat wat zich rationeel van God laat zeggen weinig diepte

heeft, en wil men toch niets irrationeels over God laten gelden, dan voert dit vanzelf tot een godsdienstig agnosticisme, tot een omgekeerde theologie, die zegt van God niets te weten en niets te kunnen weten. Doch ook de onbekende God, en vooral de onkenbare God, is geen God voor 't echte godsvruchtige gemoed. En daarom is, zoo in 't algemeen, de moderne kerk een leege kerk. Uit vrees, dat de betrekkelijke verstandige leer van den leerstelligen godsdienst tot een aangeleerde leer zal verharden, waaraan 't gemoed geen deel meer heeft — een vrees die zeker niet geheel en al ongegrond is — wordt door den onleerstellig godsdienstige de godsdienst juist van het irrationeele gevoelsmoment beroofd en verrationaliseerd.

Hier komt 't nu op 't verstaan in 't bijzonder aan. Om recht te verstaan is een zekere mate van onbevangenheid noodig. Zoowel de geloovige als de ongeloovige lezer moet zich niet door eigen overtuiging het verstaan beletten. De ongeloovige, die bedenkelijk kijkt bij de waardeering, die hier blijkt voor 't orthodoxe kerkgeloof, moet hier wel bedenken, dat ook de kerkelijk-geloovige over *deze* waardeering bedenkelijk kijkt. De geloovige, die aan veel van het hier gezegde aanstoot neemt, moet bedenken hoezeer 't hier gezegde ook voor den ongeloovige aanstoot geeft. En beiden moeten bedenken, dat hier geenszins een middenweg tusschen geloof en ongeloof wordt genomen, dat hier geen halfslachtig modernisme gehuldigd wordt, dat

geloovíger dan de ongeloovige, ongeloovíger dan de geloovige is.

Hier wordt ook geen rechts-modernisme gehuldigd, dat, de weinige diepte van het ouderwetsch modernisme gevoelend, tracht voor de ontbeerde irrationeele waarden, voor 't verstand zoo weinig mogelijk aanstootelijke formuleeringen te vinden, al is in 't hier gezegde èn de noodzakelijkheid èn de ontoereikendheid van deze fase van godsdienstigheid te begrijpen.

Op verstaan komt het hier aan, op verstaan van de differentiatie van de geestelijke werkzaamheid. Het komt hier aan op het begrijpen der onderscheidene uitingswijzen van het geestes-leven, in hun onontbeerlijkheid en hun onderling verband. Dit begrijpen brengt noodzakelijk waardeering mede. Daarbij moet iedere uiting met haar eigen maatstaf gemeten worden. De kunst mag niet met den maatstaf der zedelijkheid, de zedelijkheid niet met den maatstaf van den godsdienst gemeten worden. Om het wezen van den godsdienst wijsgeerig te verstaan moet men zich zeer zeker hoeden om den godsdienst den maatstaf der wijsgeerigheid aan te leggen. Wanneer men den godsdienst toetst aan de wezenskenmerken der wijsbegeerte, dan deugt er niets van. Doch deze toetsing deugt niet. Even verkeerd is 't, de wijsbegeerte met den maatstaf van den godsdienst te meten. En toch sluiten beiden elkaar niet uit, zoomin als wetenschappelijkheid en kunstzinnigheid, zoomin als kunstzinnigheid en techniek, zoomin als weten-

schappelijkheid en godsdienstigheid. Daartoe is 't noodig juist hier goed het onderscheid te vatten, en daarmede tevens de noodwendigheid van de botsing tusschen beiden.

Beseft men de noodzakelijkheid èn onontbeerlijkheid der tegenstrijdigheid van godsdienst en wijsbegeerte, dan eerst zal men onbevangen de betrekkelijke waarde van beiden kunnen begrijpen. Nu moet *dit* hier echter ten gunste van den wijsgeerigen geest gezegd worden, dat slechts de wijsgeerige geest deze onbevangenheid vermag te verwerkelijken. Slechts het niets-ontziende, 'rücksichtlose' denken, dat ook eenzijdige voorkeur voor de wijsgeerige fase niet als een vooroordeel laat wegen, kan volledig aan de betrekkelijke waarde van de, eenerzijds zoo innig verbonden, anderzijds zoo fel gescheiden wijsgeerigheid en godsdienstigheid recht doen. De waarlijk wijsgeerige geest maakt heiligen ernst met 't zoeken van waarheid, zonder in den aanvang duidelijk te weten wat 't eigenlijk met die gezochte waarheid bedoelt. Deze geestes-fase vordert het niets-ontziende denken, het volkomen vrije denken, het volstrekt onbevooroordeelde denken, dat bereid is alles te laten gelden wat 't doordenkend denken zal blijken te doen gelden en ook weer bereid is, bij geen enkele uitkomst van 't denken te blijven staan, die voor het doordenkende denken onhoudbaar zal blijken. Deze fase mag zich daarbij door niets laten leiden dan door eigen scherpte en zich door niets laten remmen dan door de behoefte aan

wèldoordachtheid. De geest in deze fase mag (en kan), als wijsgeerigheid, zich niet bekommeren om eigen gemoedsbehoefte, zelfs niet om de behoefte van vereering van het hoogere. Als wijsgeerigheid moet het, is 't verplicht en kan 't ook niet nalaten, alles te betwijfelen. Zoo moet de heilige waarheidsdrang het typisch godsdienstige verloochenen. Het wijsgeerig denken moet niet alleen *bereid* zijn alle door den geest der godsdienstigheid, (d. i. *denzelfden* geest in zijn godsdienstigheid) gevorderde waarden te verwerpen, doch het moet dit ook *metterdaad* doen. Het blijkt in den aard van het denken te liggen, zooals de ervaring met 't niets-ontziende denken opgedaan heeft geleerd en steeds weder leert, dat het alles wat de godsdienstige geest behoeft, om z'n godsdienstige vereering aan te hechten, bij gelegenheid stuk en weg denkt. Het blijft hier niet bij de halfheid van het modernisme, die de kool en de geit spaart, die 't verstand wil laten gelden en toch wat blijft gelooven om te kunnen aanbidden, 't rücksichtlose denken laat niets overeind. Ziehier nu tevens de noodzakelijkheid van denzelfden menschelijken geest in zijn godsdienstigheid, om dit denken niet vrij te laten, doch te binden en te muilkorven, te vreezen en te verafschuwen, vrij te laten hoogstens buiten de grens van 't godsdienstig geloof, doemwaardig, vloekwaardig, in zijn godschennis zelfs 't allerergste der zonde, zondigheid tegenover den heiligen geest Gods te achten. 't Is oppervlakkig te zeggen, de filosofie mag geen dogma's

laten gelden; de godsdienst in haar meest typische uiting stelt dogmatisch 't geloof aan God voorop — dus de godsdienst deugt niet. De conclusie moet zijn: dus godsdienst is geen filosofie. Wij hebben de afkeuring, de verwerping de volstrekte veroordeeling van 'de rede' door den godsdienstigen mensch te begrijpen, als in de rede liggend en dus redelijk. Wij hebben te begrijpen en te billijken, dat de godsdienstige mensch als zoodanig, de twijfel niet mag (en dan ook niet kan) laten gelden. Maar we moeten dan tevens hierbij bedenken, dat de menschelijke geest als zoodanig de godsdienstigheid èn de wijsgeerigheid beiden medebrengt en dat niemand onzer van een van beiden geheel en al verlaten is, al moge dan die beide fasen bij verschillende menschen zeer verschillenden nadruk hebben. Aan den geest zelf is deze tegenstrijdigheid eigen. Dat dit konflikt niet een konflikt is tusschen meer en minder ontwikkelden, tusschen meer en minder geleerden, tusschen oudere en jongere, verouderde en moderne opvattingen, doch dat dit konflikt een konflikt van den menschelijken geest zelf is, zal begrijpelijk maken de oogenschijnlijk zoo wonderlijke stelling van de tweeërlei waarheid: een waarheid voor 't verstand en een waarheid voor 't geloof. Wij hebben te begrijpen dat Dacosta met recht zegt: „ik wil op de rede koel en broos mijn hoop niet bouwen".

Maar terwijl de godsdienstigheid als zoodanig het denken, en de denkende rede wantrouwt, kan toch ook weer die godsdienstigheid als zoodanig

geen oogenblik buiten 't denken en dus geen oogenblik buiten de denkende rede. Immers de te vereeren en te aanbidden God moet gedacht worden en moet zelfs niet vagelijk doch scherp in gedachten gevat worden. Het gevoel eischt dit.

De godsdienstige voort-ontwikkeling van den godsdienst brengt dan ook eens steeds scherper denken van God mede. Het rationeele in het godsbegrip groeit, zonder afbreuk aan 't irrationeele moment te doen, dus zonder het godsbegrip te verrationaliseeren. Zoo kon Dr. Abraham Kuyper zeggen: „het is der theologie te doen om de kennisse Gods en wel in den meest volstrekten zin". Dat is toch geen ongedachte of ondenkbare kennis, dat is toch geen kennis buiten 't denken om. Zoo zien we hier niet alleen de tegenstrijdigheid in den menschelijken geest als godsdienstigheid en wijsgeerigheid, doch we zien ook de tegenstrijdigheid in de godsdienstigheid zelf, een tegenstrijdigheid die zich toespitst in het dogmatisme en het mysticisme. Niet alleen moet de godsdienstigheid de tegenstrijdigheid stellen in de verhouding van God en mensch; de godsdienstigheid zelf is in-zich tegenstrijdig, daar zij de rede moet afwijzen en tevens volstrekt redelijk wil zijn en moet zijn. In orthodoxe kringen wordt ook wel over de redelijkheid van onzen godsdienst gesproken. Dat de godsdienst onredelijk is, wil en kan men niet laten gelden, omdat in 't woord onredelijk het minder dan redelijk zijn begrepen wordt. Zal de godsdienst niet-redelijk heeten, dan zal dat

in godsdienstigen mond boven-redelijk, d.w.z. redelijk, boven menschelijke rede moeten heeten. Dat boven-redelijke is dan echter het ware redelijke, het zuiver-redelijke. Zoo is 't dan mogelijk en wordt 't begrijpelijk, dat de God van den godsdienst „schlechthin unbegrifflich" is (Rudolf Otto) en dat nochtans de theologie ons „volstrekte kennisse" Gods niet slechts zal leveren doch als christelijke theologie bij voortduring geleverd heeft, levert en leveren zal.

Zoo wordt 't mogelijk en begrijpelijk, dat Thomas van Aequino zegt: „'t is onmogelijk door de 'natuurlijke' rede tot kennis der goddelijke personen te komen" en dat toch 'n Thomistisch katholicisme de leer van Kant betreffende de onkenbaarheid van God terecht als een doemwaardige dwaalleer verwerpt, terwijl aartsbisschop Anselmus v. Canterbury zegt: dat 't geloof doordacht en begrepen moet worden „geloof opdat men begrijpe, begrijp opdat men geloove." Hierbij valt dan te bedenken, dat wanneer het geloof is 'begrepen', 't niet meer 't slechts geloofde is, doch 't begrepene is geworden. Ook de kerkvader Clemens Alexandrinus wil van 't eenvoudige autoriteitsgeloof komen tot het kennen, van pistis zich tot gnosis verheffen. Origenes, die christen is, doch later wegens ketterij uit de kerk is verbannen, ziet in den bijbel de bron van ware kennis. De bijbelboeken moeten verklaard worden. Voor de massa zijn de geschiedkundige feiten, het zinnelijke of somatische. In deze verhalen moet men de zedelijke beteekenis

zoeken en vindt dan den psychischen zin. Maar de diepste beteekenis van het evangelie is de pneumatische (wat we 't best met 'geestelijke' kunnen weergeven) die slechts aan enkelen geopenbaard wordt. Sommigen hebben, naar hij zegt, den somatischen zin nog noodig, andere zijn verder en behoeven den psychischen zin, enkelen kunnen den diepsten zin, den pneumatischen verstaan.

Wanneer we ons zonder vooroordeel tegenover de zaak stellen en trachten het godsdienstig leven als noodzakelijk moment in het geestesleven te verstaan, wanneer wij den redelijken zin willen begrijpen van die geesteshouding, die zich alle eeuwen door heeft verwerkelijkt, dan moeten wij erkennen dat 't niet maar toevallig en als het ware bij ongeluk is geweest en nog is, dat de menschelijke geest in die geesteshouding eigen verstand aan de ketting heeft gelegd. Want dusdoende, onopzettelijk en onbewust 't verstand negeerende of bewust en met opzet met 't verstand strijdend, heeft de menschelijke geest een schat van wijsheid in schoone, verheven en desniettemin algemeen verstaanbaren vorm geproduceert, die toch zeker wel een van de meest waardevolle gedeelten van ons kultuur-bezit is.

Wij hebben in de godsdienstige letterkunde niet slechts iets van 'eigen' waarde doch wij hebben daarin ook iets van hoogere waarde, dan ons kunstbezit, iets dat zelfs aan een deel van dat kunstbezit, de gewijde kunst, haar hooger dan kunstzinnigen glans verleent. Wij hebben daarin een kultuur-bezit, dat verre uitsteekt boven

onze technische ondekkingen, dat verre uitsteekt ook boven de Darwinistische ontwikkelings-theorie, de Einstein'sche relativiteits-theorie, ook boven parallelistische en psychisch-monistische filosofische theoriën, die 't niet vastgehouden doch vrij gelaten verstand ons hebben gebracht.

Wij hebben te begrijpen dat de vrome het verstand niet kan loslaten, niet alleen omdat hij voorvoelt daarmede 't object van zijn aanbidding te zien wegvallen, doch ook omdat hij niet begeert het aangebedene met 't verstand te verstaan. Juist het mystieke waas van het volstrekt onbegrepene en onbegrijpelijke dient in deze fase van den geest als uitbeeldingsmiddel van het oneindige als het volstrekt-andere. Hierin hebben we toch juist weer 't typische-verstandige te herkennen, dat het oneindige als het ondenkbare, ons denkvermogen te buiten gaande denkt. Dit is dan ook de reden, waarom zoòvele intellektueele geloovigen, wier verstand bij voortduring opstandig tegen hun geloof is, zich zoo behagelijk bij Kant gevoelen, wiens uiterst verstandig kriticisme toch zoo heel ver van de vol-ontwikkelde godsdienstigheid verwijderd is. Men heeft aan de verstandig vastgestelde grenzen van ons kenvermogen een verontschuldiging tegenover eigen intellekt om de sprong in 't irrationneele te doen. Die verontschuldiging voor de irrationneele sprong geeft echter blijk niet alleen van onvoldoende scherpzinnigheid van 't verstand, doch ook van onvoldoende fijnbesnaardheid van 't godsdienstig gemoed. Want de onkenbare God is geen God

voor 't vroom gemoed. En de onkenbare God, die we ons dan toch weer willen denken of voorstellen geeft aanleiding tot de grofste individueele willekeur. Men kan er naar subjectieve smaak en neiging van alles voor substitueeren. En men heeft dat dan ook gedaan. De onkenbaarheid Gods is een vrijbrief voor allerlei fantasterij. Tegenover de vrijbrief van Kant om ieder voor zich dan maar op eigen wijze met onze door 't logisch denken niet te bevredigen metaphysische behoeften in 't reine te komen, is dan ook weer op het objectief gezag van de openbaring gewezen. Daarmede is dan, of men 't weet of niet, en of men 't erkend of niet, wederom het menschelijk denken, de rede, in eere hersteld en is de uitspraak, ondanks den oppervlakkigen schijn van 't tegendeel, in handen van de rede gelegd.

Want veel wordt voor openbaring uitgegeven. Wat maakt uit, welke geschriften geopenbaarde geschriften zijn? En wat geeft vervolgens de ware beteekenis, de ware uitlegging van den inhoud dier als ware openbaringen herkende geschriften? Wat geeft gevolg aan het bevel: onderzoekt de schriften? Het is 't menschelijk denken, de rede. Wat verklaart op den kansel de geschriften en doet de ware zin daarvan verstaan: de rede!

Nagenoeg iedere preek doet zien, dat zoo niet in alle dan toch in zeer vele zinnen of passages van de geopenbaard geheeten boeken heel veel meer ligt en door uitlegging te halen is, dan in die zinnen of passages zoo onmiddelijk gezegd is. Wil men nu het openbarings geschrift als zoo-

danig recht doen, dan heeft men er voor te zorgen nergens *eigen* interpretatie in te schuiven, niet *eigen* uitleg, doch *de* uitleg, de ware uitleg te geven. Het eene te laten, het andere te doen het is wederom werkzaamheid van het denken. Het denken, de rede beseft dat 't één vermeden, 't ander gedaan moet worden, het denken bedenkt *hoe* 't een en 't ander moet en kan geschieden.

Noch de natuur, noch de openbaringsschriften laten de rede met rust. Beiden zijn een stimulans, een prikkel, die 't menschelijk denken aan den gang brengt. Wanneer hiertegenover gesteld wordt, dat de rede onvolkomen is, dan zij dit grif hier toegegeven. Doch wat zegt of bedenkt die onvolkomenheid van de rede? Het is de rede zelf. En de strekking van deze zelf-beoordeeling van de rede kan geen andere zijn, dan met toewijding en ijver die rede zoo ver en zoo zuiver te ontwikkelen als in ons vermogen zal blijken te liggen. Wij behoeven waarlijk niet bang te zijn, dat we de grens van ons redelijk vermogen overschrijden zullen, want wat we overschreden hebben is daarmede gebleken geen grens te zijn. Als we dus toch over een grens willen spreken, dan hebben we er alleen voor te waken, dat we niet te ver beneden die grens blijven.

Met het z.g. *overschrijden* van 't vermogen van de rede wordt dan ook inderdaad bedoeld en kan dan ook slechts bedoeld worden; door onzuiver denken, d. w. z. door onvoldoende bovenpersoonlijk-logische kritiek op slechts-persoonlijken invallen, *onder* het vermogen van de

rede te blijven. In iedere waarschuwing voor de grenzen der rede is dan ook, zij het onbewust, het volstrekte vertrouwen begrepen dat het redelijk denken tot die bovenpersoonlijke, volstrekt-algemeen geldige kritiek in staat is.

Als tegen de rede gewaarschuwd wordt, dan geschiedt dit door de rede zelf en op redelijke gronden. De waarschuwing tegen de rede *is* dus volledig vertrouwen in de rede. En de waarschuwing zegt, goed begrepen, niet anders dan: dóórdenken. Zoo kunnen we ons van 't denken, van 't stééds denken, van 't dóórdenken niet afmaken, noch door een beroep op de ervaring, zooals de eenzijdige empiristen doen, noch door een beroep op de openbaring, zooals sommige theologen doen. Want beiden moeten door het denken worden uitgelegd en verstaan. En dàt niet alleen, ook de waarheidswaarde van beiden wordt slechts door de rede getoetst. Zelfs de innerlijke stem in ons gemoed moet allereerst door ons zuiver worden verstaan en daarna op haar waarheidsgehalte door ons worden onderzocht. Er welt heel wat verwerpelijks in ons gemoed op. Ja de openbaring is voor ons slechts openbaring voor zoover wij haar verstaan. Wanneer dan de rede recht heeft met zichzelf te wantrouwen dan heeft de rede niet alleen 't recht, doch de plicht om eigen uitleg van de openbaring te wantrouwen en nooit bij bepaalden uitleg vast en stijf te blijven staan, doch steeds dóórdenkend verder te gaan. Als het ons heilige ernst is met de openbaring, als 't er ons niet om te

doen is, ons er gemakkelijk van af te maken, dan moeten we trachten met geheel ons verstand, dat is, met ons volledig ontwikkeld denken en met geheel ons hart, dat is met toewijding, het geopenbaarde 'in waarheid' te verstaan.

Het gaat om het herkennen en om het verstaan van de ware leer. Hoe zal de ware leer als zoodanig herkend en erkend worden? Niet door duizend- of millioenvoudige beaming, noch door persoonlijk gezag. Niet bij meerderheidsbesluit en niet door het onfeilbaar oordeel van één enkeling. Het erkennen van de waarheid van het gesproken of geschreven, in ieder geval gedachte woord, het herkennen van dat woord als het woord van waarheid, het nagaan in hoeverre dat woord waarheid heeft, dat kan slechts geschieden door de algemeen-geldige, boven particuliere willekeur zich verheffende rede. Het redelijke is het subjectief en innerlijk bedenkbare van objectieve en volstrekt algemeene geldigheid. Die dat ontkent bedenkt subjectief en innerlijk de ontkenning als het objectief, voor ieder en algemeen geldige en beaamt dus door het feit zijner ontkenning, datgeen wat hij meent te ontkennen. Ontkenning is hier erkenning.

De godsdienst is een aangelegenheid van menschen als denkende wezens. Het is het denken in ons, dat als noodzakelijke fase de godsdienstigheid medebrengt. En hoe 't denken ook poogt zich buiten den godsdienst (bij monde van geloovigen) of de godsdienst buiten zich (bij monde van ongeloovigen) te sluiten, het is het denken

dat dit doet en het eerste doende in den godsdienst voortdurend aanwezig blijkt, 't laatste doende, den godsdienst juist in zich grijpt.

Zoo komen wij ook van uit de fase van den godsdienst noodzakelijk tot den eisch van het ontwikkelen van eigen denkvermogen tot de grootst bereikbare zuiverheid. En zoo blijkt achteraf de godsdienst over de geheele lijn en in al zijn fasen en vormen weer in nauw verband met de wijsgeerige geesteshouding te staan. De waarheidsdrang, die in alle fasen van godsdienstigheid meer of minder beklemtoond aanwezig is, krijgt in de fase der wijsgeerigheid den vollen nadruk. Het moment der vereering van het verhevene, het moment van het persoonlijk vertrouwen in de leiding Gods, het moment van 't verlangen naar de persoonlijke zaligheid, het moment van 't willen van den wil Gods, al die momenten blijven nog wel aanwezig, doch geheel op den achtergrond en in veranderde gedaante. Vordert de fase van de godsdienstigheid het dogmatisch geloof en wordt hier de twijfel slechts gevordert om haar *terstond* af te wijzen, in den wijsgeerigen strijd om de waarheid mag geen enkel geloof gelden en moet alles wat zich het denken aanbiedt betwijfeld worden. De twijfel is echter niet doel, doch noodzakelijk middel om te komen tot volstrekte zekerheid van het redelijk bedachte. Alles wat al reeds in de fase der godsdienstigheid, op hare eigenaardige wijze, was verstaan en begrepen, wordt thans aanvankelijk misverstaan en in 't geheel niet gevat. De verhooging van gevoelde en geloofde

en voorgestelde waarheid tot begrepen waarheid gaat niet zonder geestelijke verarming. Zoo leeren sommige der thans op den voorgrond tredende filosofische stelsels, dat 't begrip van de werkelijkheid buiten 't vermogen van den menschelijken geest valt en andere trachten de rijke veelgestaltige *konkreete* werkelijkheid te herleiden tot, of te verklaren uit een der lagere denkvormen: mechanisme of psychisme.

Het is zonder meer duidelijk, dat de fase der godsdienstigheid heel veel meer begrip van levensverhoudingen medebrengt, dan een wijsgeerige geesteshouding, die niet veel meer doet dan klagend en abstrakt redeneerend om een onkenbaar ding heen te springen, of die heel den rijkdom en verscheidenheid van menschelijke levenservaringen in het harnas van mechanische of van psychologische wetmatigheid poogt te wringen.

Toch hebben ook deze wijsgeerige meeningen hun grond. In de eerste schuilt, ondoordacht, het besef, dat een waarheid voor ons denken niet te 'vinden' is . . . . . 'buiten' ons denken en 'achter' 't werkelijk door ons ervarene.

De eisch van deze 'kritische' wijsbegeerte, om eerst ons kenvermogen te onderzoeken (in de z.g. *kennisleer*) alvorens te trachten daarmede de werkelijkheid te kennen, is het begin van het besef, dat de denkende geest om tot waarheid te komen zich niet alleen in zijn object te verdiepen heeft, doch ook zich ten aanzien van zichzelf te bezinnen heeft. Veelal wordt echter bij deze kritische eisch niet bedacht, dat we ons kenvermogen met

niets anders kunnen onderzoeken dan met datzelfde kenvermogen, zoodat het onderzoek naar de betrouwbaarheid van dit kenvermogen deze betrouwbaarheid reeds veronderstelt. Voorts wordt ook niet bedacht, dat het te onderzoeken kenvermogen ook tot de werkelijkheid behoort, zoodat dus ondanks den schijn van 't tegendeel in de kennisleer met volledig vertrouwen op ons kenvermogen de werkelijkheid wordt onderzocht.

In de herleiding van alles, ook van 't hoogere, tot een psychisch mechanisme ligt intuïtief, doch niet helder doordacht 't besef, dat het psychische als de (ondergeschikte grond) in heel de werkelijkheid, ook in de hoogere en hoogste uitingen des geestes, bij voortduring meedoet.

Voor ieder die niet bij voortduring even schuw de kerk voorbij loopt, als een afgescheidene den schouwburg, is het gemakkelijk te ervaren, dat, niet slechts de allerbeste en ook niet slechts de meest vrijzinnige predikant, doch de gemiddelde predikant van de verschillende richtingen meer begrip van 't menschelijk leven en van levens-verhoudingen heeft, dan zelfs de meer dan gemiddelde psycholoog of psychologisch filosoof of kennistheoreticus. Toch is het de wijsbegeerte om begrip der volledige werkelijkheid te doen, terwijl het in den godsdienst niet allereerst om begrip gaat.

Betrekkelijk terecht ziet dan ook de reeds veel, op intuïtieve spontane, of overwegend doch dan niet reflecteerend overwegende wijze, begrijpende godsdienstige mensch op 't wanbegrip van de

verstandelijke kritiek neer. Van die verstandelijke kritiek wordt de oppervlakkigheid gevoeld. Wat betrekkelijk terecht geschiedt, geschiedt betrekkelijk ten onrechte. Zoo beseft men daarbij niet, dat ook eigen denkwijs nog vol zit van die onontwikkelde, harde verstandigheid.

En eveneens wordt niet beseft, dat de verstandelijke kritiek, die alles stuk denkt, ook de ondoordachte verstandigheid verteert, waarvan niet alleen de aanvankelijke fasen van 't wijsgeerig denken doch ook de fase der godsdienstigheid, die 't verstand niet toelaat zich ten einde te denken, vol zit. Eerst wanneer 't verstand zich ten einde heeft gedacht en over de fase van niets-verstaand rationalistisch verstand gekomen is tot de fase, die helder en klaar 't irrationneele begrijpt, niet als iets, 'dat zich niet denken laat', doch als onontbeerlijk moment in *alle* denkwerkzaamheid, ook in de verstandige denkwerkzaamheid, eerst wanneer aldus het niets-verstaand verstand zich heeft ontwikkeld tot het zuiver redelijke denken, eerst dan kan de waarheid der godsdienstige voorstellingen volledig worden verstaan en een hun volledig passende uitdrukking bekomen. De eigenaardige godsdienstige denkwijze is een onmisbare aanvankelijkheid, dikwijls vol van heerlijkheid, schoonheid en verhevenheid.

De kritiek van 't verstand, niet alleen op deze schoone en verheven heerlijkheid van het door de fase der godsdienstigheid verwerkelijkte, doch op alle geestelijke werkzaamheid, is de zelfkastijding des geestes, waarin al dat heerlijke van

den godsdienst en ook al dat klaarblijkelijk zoo volstrekt zekere van de wetenschappen onmeedoogend wordt vernield. Dóórdenkend tot redelijk inzicht, wordt 't beste van 't aanvankelijke in grooter verhevenheid, dat is anders, hersteld. Niet als het aanvankelijke-zonder-meer, doch verrijkt.

Slechts 't vooroordeel van 't nog niet volledig zichzelf teneinde gedacht hebbend verstand kan niet zien, dat in het Gods-*geloof* de (ook door het verstandig-filosofisch denken nog als 'iets' gezochte, dus niet begrepen) oneindige Idee, 'het' Wezen als 't creatorisch Begrip, wordt gedacht èn vereerd. Wel is waar, ondoordacht en dus onzuiver, maar toch zuiverder — juist in zijn (bovenmenschelijk-bedoelde) menschvormige voorstelling dan 't verstand, dat 't Wezen als mechanisch-werkende stof, of als mechanistisch-werkende zieligheidjes 'zoekt'.

Het ongeloof-zonder-meer houdt in zijn bestrijding van het gods-geloof even stijf en strak de voorstelling vast bij zijn ontkenning der geldigheid dier voorstelling. Dus-doende echter bevrijdt het zich niet van het onvolkomene dat de voorstelling van het oneindige als 'voorstelling' aankleeft, doch berooft het zich wel van het op verhevene wijs door die voorstelling heen spelend begrip.

Het ligt voor de hand en is niet anders te verwachten, 't ligt in de rede, dat in zijn spontane ingevingen 't niet onbevooroordeeld-dóórdenkend godsdienstig denken, somtijds dwaas, somtijds echter, juist over de verhouding van

het eindige, vergankelijke en het onvergankelijk oneindige, het eeuwige, roerend zuiver en raak spreekt — dat echter 't nog-niet-redelijk verstand ten aanzien van de verhouding van het eindige tot het oneindige altijd dwaas spreekt. De taal der geloovigheid is soms, die van verstandigheid steeds, stootend (of lachwekkend) voor wien in waarheid 'God kent'. Het stootende is bij beiden 't verstandige. 't Ligt in de rede, dat onbevangen redelijk-wijsgeerig spreken tegen den niet-wijsgeerig-geloovige steeds een verstandig dat is onzuiver antwoord zal uitlokken, voor zoover althans men zich niet op zijn gevoel beroept, omdat gevoeld wordt, dat 't hier niet te pas komt naar z'n particuliere gevoel te verwijzen, doch dat de godsdienstige waarheid zich denkend door het woord heeft waar te maken.

Door 't denken in deze godsdienstige fase wordt zuiver voorvoeld, dat wij, sterfelijke menschen, vereindigde oneindigheid zijn, dat wij zóó in het oneindige meedoen en het oneindige beleven. Die verhouding van mensch en God wordt wel zuiver gevoeld, doch niet verstaan, en dus misverstaan. Daarbij heeft dan een eigenaardige verwarring en omkeering der ware verhouding plaats. Onbewust en juist meenend 't bedoelde tegengestelde te doen, wordt God vereindigd, door *alleen* het moment der onderscheidenheid en uitsluiting te laten gelden, waarbij, uit vrees om in de andere, pantheïstische eenzijdigheid te vervallen, de oneindige God apart gezet en zoo door de buiten hem gestelde eindige wereld bepaald, beperkt en verein-

digd wordt. Voor het denken in deze fase bestaat echter geen keus, dan tusschen deze beide alternatieve eenzijdigheden: een abstract theïsme of een abstract pantheïsme. En terecht wordt dan uit deze beide alternatieven, uit deze beide wijzen van vereindiging Gods, de theïstische gekozen, omdat in de theïstische eenzijdigheid God wel is waar vereindigd is, doch als vereindigde God toch nog als het verhevene, almachtige, te vereeren andere overblijft, terwijl bij de pantheïstische eenzijdigheid God weg is.

Naar aanleiding van het juiste gevoel van des menschen oneindigheid wordt onbewust en ook onbedoeld de eindige mensch vergoddelijkt door alléén 't moment der oneindigheid te laten gelden. Ook hier heeft de betrokken denkfase slechts keus uit twee alternatieven; de mensch is slechts oneindig of slechts eindig. Wanneer in 't eindig ik niet alleen 't moment der oneindigheid (eeuwigheid) doch ook 't moment der eindigheid (sterfelijkheid) als geldend wordt begrepen, dan wordt dit met de andere eenzijdigheid verward.

Niet beseft wordt echter hoe hopeloos en door-en-door rationalistisch de opvatting van 's menschen eindigheid of eeuwigheid als eindelooze voortduur is. Toch wordt wel weer gevoeld de oppervlakkigheid en geesteloosheid van alle verstandelijke conclusies uit dat eindelooze 'leven' in een 'andere' wereld. Dan komt weer de onkenbaarheid te pas, waarbij men dan toch echter wèl weet, dat 't òf onbeschrijflijk heerlijk òf onbeschrijflijk ellendig zijn zal. Dit is echter een

te kort van volledige godsdienstigheid: het is een godsdienstigheid, die nog van menschelijke zelfzucht is doortrokken. Men denke hier aan I Kor. 3 : 1—3: „En ik broeders, konde tot U niet spre-
„ken als tot geestelijken, maar als tot vleesche-
„lijken, als tot jonge kinderen in Christus. Ik
„heb u met melk gevoed, en niet met vaste spijs;
„want gij vermogt toen nog niet, ja gij vermogt
„ook nu nog niet. Want gij zijt nog vleesche-
„lijk", en aan Math. 12 : 11 en 13 „... omdat
„het U gegeven is de verborgenheden des Ko-
„ninkrijks der hemelen te weten, maar dien is
„het niet gegeven ... Daarom spreek ik tot hen
„in gelijkenissen, omdat zij ziende niet zien, en
„hoorende niet hooren, noch ook verstaan". Ware godsdienstigheid beaamt de woorden van Jezus volgens 't Evangelie van Lucas: „En men zal
„niet zeggen zie hier of zie daar, want zie, het ko-
„ninkrijk Gods is binnen ulieden." Ware godsdienstigheid heeft geen behoefte aan een 'eindelooze' levens-'duur' waarin het 'onbeschrijflijk heerlijk' zijn zal, doch beseft veeleer met Johannes (Joh. 17 : 3) „En dit is het eeuwige leven, dat zij u
„kennen, den eenigen waarachtigen God en Jezus
„Christus, dien gij gezonden hebt" en met Paulus in I Tim. 6 : 15-17 „ . . . de Koning der koningen, en Heer der heeren, die alleen onsterfelijkheid heeft..." Hier, zoowel als overal waar over de godsdienstige waarheid wordt gedacht zonder daarbij 't denken volledig vrij te laten en zonder het te belasten met de door 't godsdienstige vereerings-gevoel noodzakelijke geloofs-zekerheden,

die niet betwijfeld mogen worden en daarom als vooroordeelen moeten blijven gelden, in dit theologische en niet-wijsgeerige denken, blijkt juist het vastgehoudene en niet vrij zich tot redelijkheid ontplooien kunnende verstand het beletsel om het wezen der godsdienstigheid als volledige godgewijdheid zuiver en volledig te verwerkelijken.

Men kan — en moet zelfs als noodzakelijk moment in de volledige zelf-ontplooiïng des geestes — zich blind staren op den verkeerden kant van het geloof-zonder-meer. Met 't badwater wordt dan echter 't kind tegelijk weggesmeten. 't Geloof-zonder-meer, als denken met geloovige vooroordeelen, vreest echter 't schuim, dat 't kind tijdelijk onzichtbaar, doch tenslotte zuiver maakt.

Wanneer men met den dienst van God volledig ernst maakt, wanneer men den waren God wil dienen, wanneer men God die volgens den bijbel Geest is, in Geest en in Waarheid wil aanbidden, dan moet men ook volledig ernst maken met 't trachten naar waarheid. Aan dien waarheidsdrang behoort dan alles ondergeschikt gemaakt te worden. Iedere persoonlijke voorkeur, iedere wensch, ieder particulier gevoelen, ieder vooroordeel moet opgegeven worden. Als 't om de waarheid te doen is, dan moet 't denken volledig worden vrij gelaten, wat dan ook wel de uitkomst daarvan moge wezen. Want hoe wij ons dan ook wenden, we komen uit 't denken niet uit. Wij hebben slechts één middel tot de waarheid: het denken. Iedere bestrijding hiervan is als bestrij-

ding reeds denking en houdt dus de volledige erkenning van de almacht van 't denken in. Zelfs degeen die zegt, dat voor ons geen ware kennis is te verkrijgen, bestrijdt daarmee onmiddelijk zichzelf, want hij acht dit ware kennis en zoo dan een uitspraak, die met de zekerheid die het denken verschaft voor ieder heeft te gelden. Wanneer er in 't geheel geen ware kennis door 't denken te verkrijgen is, dan zou 't denken dit ook in 't geheel niet kunnen weten. En zelfs de volstrekte twijfel sluit de zekerheid van het denken niet uit, doch in. Want wanneer we zeggen niet te weten of 't denken tot ware kennis kan voeren of niet, dan hebben wij wederom voor dit niet weten gronden.

Wanneer 't met het dienen van God ernst is, dan komt 't tenslotte tot den niets-ontzienden strijd om de waarheid, de wijsgeerige geesteshouding. Onbewust en onstelselmatig is die strijd om de waarheid reeds in de godsdienstige geesteshouding begonnen. Zoo is er ondanks 't onderscheid geen scherpe grens tusschen de godsdienstigheid en de wijsgeerigheid te trekken. En reeds lang wordt de waarheid gezocht, voordat de naar waarheid strevende geest zich afvraagt, *wat* hij eigenlijk bedoelt met de nagestreefde waarheid. Zoodra de geest zich begint af te vragen wat hij eigenlijk bestreeft als hij naar waarheid streeft, dan blijkt de beteekenis van de gezochte waarheid, die voordat er naar gevraagd is zoo eenvoudig en van zelfsprekend geleek, uiterst moeilijk te bepalen. In het volgende gedeelte zullen we na-

gaan hoe de geest der wijsgeerigheid reeds bij de vraag naar de beteekenis van 't woord waarheid zich in zichzelf verdeelt en in een schier hopelooze strijd van een veelheid van verschillende meeningen geraakt, waarbij niet alleen en zelfs niet in hoofdzaak de godsdienstige zekerheid aangaande God, doch alle zekerheden van den geest in al zijn fasen aan 't wankelen worden gebracht en tenslotte ook datgeen betwijfeld moet worden, waaraan de twijfel voor het gewone gezonde verstand niet veel minder dan zinneloos, zelfs uitzinnig moet schijnen.

DERDE GEDEELTE.
DE STRIJD OM DE WAARHEID.

HOOFDSTUK VIII.

Het waarheidsbegrip.

I.

Dwalingen en strijdvragen.

Waar de Geest des Heeren, is, aldaar is vrijheid.

De Geest is niet anders dan de zichzelf-verwerkelijkende vrijheid.

In het voorafgaande Gedeelte teekende ik zeer schetsmatig en slechts in enkele hoofdtrekken de ontwikkelingsgang dier zelfbevrijding des Geestes.

Bij deze ontwikkeling bleek de zelfbevrijding des Geestes eerst dan in beginsel in-zich-volledig, als de Geest in zichzelf het besef van de heerlijke Waarheid des Evangelies heeft verwerkelijkt.

Met Thomas van Aquino kunnen wij dus zeggen: „De zaligheid is de vreugde over de waarheid", en met Spinoza: „De zaligheid is niets dan de zielsrust, die uit de aanschouwelijke kennis Gods ontstaat", met Descartes: „Het hoogste goed is niets dan kennis der waarheid, de wijsheid dus, waarvan de begeerte de beoefening is".

Om tot die heerlijke, die zaligmakende Waarheid des Evangelies te komen moest heel wat

dwaling als zoodanig erkend en opgeheven worden.

Dwaling bleek de meening, dat de wetenschap ons zou vrijmaken, zooals Wilhelm Ostwald meent, [1]) dwaling ook de meening, dat de techniek ons ooit volledig zou kunnen bevrijden.

Dwaling bleek eveneens de opvatting der eenzijdige aestheten, dat de Kunst het hoogste, de ware Verlosser zou zijn [2]).

Zelfs de Geest der zedelijkheid bleek ons niet te kunnen bevrijden, daar de werkzaamheid van dien geest juist de blijvende zondigheid of verkeerdheid vooronderstelt, omdat de zedelijkheid zich slechts in het zondige kan verwerkelijken.

Dwaling bleek daardoor ook de opvatting van het ethisch modernisme, alsof de aaneengeschakelde zedelijke werkzaamheid der opeenvolgende geslachten geleidelijk de menschheid van onzedelijk tot volstrekt zedelijk zou voortontwikkelen.

Dwaling bleek ook de meening dier vele goedwillige moderne utopisten, die zichzelf optimistisch noemen, de meening dat de maatschappelijke verhoudingen en de binnen- en buitenlandsche staatkundige verhoudingen zich geleidelijk-aan ontwikkelen, tot eens volstrekt-bevredigende vormen zullen gevonden zijn.

[1]) Zie Wilhelm Ostwald, „Die Wissenschaft", voordracht gehouden op het eerste Monisten-congres te Hamburg in 1911.

[2]) Zooals Th. van Doesburg beweert, zie „Fragmenten" in „de Stijl" jaarg. 1, afl. 4.

Geen heil is te verwachten van anarchisme, van het revolutionaire zoomin als van het Christelijke, geen heil is ook te verwachten van vrijsocialisme, noch van Marxistisch socialisme, noch van Christen-socialisme.

Is het niet veleer pessimistisch dan optimistisch, te denken dat, *wellicht*, na vele geslachten, het heil zal zijn te beleven als eindelijk het kwade voorgoed zal zijn overwonnen door de macht van het goede, òfwel, dat dit heil, *misschien*, verwerkelijkt zal worden als na eeuwen van voortgezette evolutie de maatschappij ten slotte haar volkomen vorm zal hebben verkregen, of de staten en hun onderlinge verhouding volkomen bevredigend zullen zijn ingericht?

Wat te denken van de kans van verwerkelijking van dat heil, als wij vele goedgezinden zien streven en ploeteren voor de verwerkelijking der anarchistische maatschappij, waar alle overblijfselen van de staats-idee volkomen zullen zijn uitgeworpen en het collectivisme volledig zal hebben gekeerd, terwijl we tegelijkertijd vele anderen, evenwelgezinden met evenveel inspanning en toewijding zien ijveren voor de verwerkelijking van het volslagen tegendeel, den socialistischen staat, die de geheele maatschappij in zich zal hebben opgelost en waarin het collectivisme geheel en al over het individualisme zal hebben gezegevierd?

Is *dat* besef niet veeleer hoopvol, dat het waarachtig heil niet behoeft te wachten op de einduitkomst der geleidelijke verbetering van de individuen, noch op die der maatschappij-vormen,

noch op die der staatsvormen, dat *hier* en *nu* in alle onvolkomenheid van staat en van maatschappij en van menschen, in alle zondigheid, in alle leed en smart, het waarachtig heil, in alle vergankelijkheid het eeuwige te beleven is?

Dat het waarachtig Doel der wereld niet nog eens, wellicht in verre toekomst, zal worden bereikt, doch dat zoowel nu als in alle eeuwigheid, in ieder oogenblik dat Doel zich verwerkelijkt en verwerkelijkt is.

Meer dwaling moet worden opgeruimd, voordat de waarheid in hare heerlijkheid kan bewust worden; zoo de dwaling, dat de volmaakte wereld, het Koninkrijk Gods een *andere* wereld zou zijn, de dwaling van het slechts onderscheidend, uiteenhoudend verstand, dat tegenover de onvolmaakte wereld van hier, het Koninkrijk Gods als een *andere* wereld *elders* objektiveert, als een wereld, juist als de onze, bevolkt met tallooze eindige ikheden, doch die daar echter, — anders dan in onze wereld — eindeloos tegenover den Oneindige in hun apartigheid volhardende ikheden zouden zijn.

Ook die opvatting moet als dwaling terzijde gezet worden, de meening, dat de ware verhevenheid des Geestes te verheven voor ons zoude zijn om er deel aan te hebben en derhalve volstrekt „jenseitig" zoude zijn.

Eerst als we deze dwaling als zoodanig herkennen, dan eerst kunnen we met Augustinus zeggen: „Ga niet naar buiten: binnen u woont de waarheid".

Ten slotte moet ook die laatste dwaling als laatste schuilhoek van de natuurlijke zelfzucht en levensbegeerte ontmaskerd en bestreden worden, de dwaling die de sterfelijken als onsterfelijk, de eindigen als oneindig, de tijdelijken als eeuwig, de vergankelijken als onvergankelijk, de vluchtige momenten voor even duurzaam als het oneindig geheel beschouwt.

Voor zichzelf de eeuwigheid opvorderen is zichzelf zoeken en die zichzelf zoekt, die zal zichzelf niet vinden.

Volledige zelfbevrijding is eerst mogelijk door zich te bevrijden van dat nietig zelf, dat eigen vergankelijkheid tot een onvergankelijkheid opblaast, dat alles wil opgeven behalve zichzelf, behalve *eigen* leven en dat meent, dat het Al het nooit buiten juist *zijne* nietigheid zal kunnen stellen. Dwaling is het geloof aan de onsterfelijkheid der ziel.

Juist de ziel is sterfelijk, het lichaam overleeft zelfs nog geruimen tijd den dood der ziel.

Toch is er een eeuwig leven, het eeuwige leven van den geest.

Niet de *ziel van* u en mij, doch de *Geest in* u en mij leeft eeuwig.

Doch dit is *één zelfde* geest; *één geest;* de geest Gods werkt alles in allen.

Eerst als we dat beseffen, kunnen we in den volledigen zin met de woorden van Christus instemmen: *„En dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen, den eenigen waarachtigen God".* (Joh. 17 : 3).

Zoo kan het besef van de Waarheid zich niet anders verwerkelijken dan in aanhoudenden strijd tegen dwaling.

De scherpe, aanvallende formuleering van hetgeen ik als Waarheid weet, zal menig lezer, die het met eenige mijner verzekeringen oneens is, innerlijk tot tegenspraak prikkelen.

Dezulken zullen in zichzelf zoeken en ook vinden vele argumenten ter bestrijding van de betwijfelde verzekeringen. En daarmede dan is de strijd om de waarheid ontbrand.

Indien waar is wat een Franschman zeide, dat „*du choc des opinions tressaillit la vérité*", dan kan een botsing met meeningen van anderen niet anders dan dienstbaar zijn aan het licht der waarheid.

Niet door zich met eigen opvatting op te sluiten en dus geen kennis te nemen van strijdige opvattingen wordt de waarheid gediend.

Men moet voortdurend de waarheid van eigene meeningen aan die van anderen durven toetsen in het rustig besef, dat niemand ook maar het geringste tegen *de* Waarheid vermag.

De Waarheid kan niet beter gediend worden dan door een poging tot verheldering van ons begrip over den strijd om de waarheid.

Er is veel strijd over de waarheid.

Allereerst is men het al oneens over het begrip der waarheid.

De vraag, wat verstaan we eigenlijk onder waarheid, wordt zeer verschillend beantwoord.

Niet alleen wordt het waarheidsbegrip geheel verschillend bepaald, het wordt ook door sommigen geheel geloochend.

Het wijsgeerig en religieus begrip waarheid heeft volgens sommigen geen zin, het is een hersenschim.

Anderen, die deze loochening van het waarheidsbegrip niet aanvaarden, beschouwen als de waarheid een stelsel, welks konsekwentie de loochening van het waarheidsbegrip medebrengt.

Indien nu het waarheidsbegrip geldigheid heeft, indien er waarheid is, en wij het eens zijn geworden over wat onder waarheid moet worden verstaan, dan rijst een nieuwe vraag, aangaande de waarheid.

Dan rijst de vraag: is de waarheid voor ons toegankelijk, kunnen wij tot waarheid komen?

Ook over deze vraag is er een strijd der meeningen.

Sommigen beschouwen haar als volstrekt ontoegankelijk, anderen als slechts min of meer te benaderen, weer anderen als voor ons bereikbaar.

Nog zijn hiermede de vragen aangaande de waarheid niet uitgeput.

Indien wij òf tot de waarheid kunnen naderen, òf tot de waarheid kunnen komen, hoe is dan de weg, hoe bereiken of benaderen wij dan de waarheid?

Moeten we wellicht zelf daarbij volkomen passief zijn, wordt de waarheid ons gegeven, medegedeeld, ons van buiten geopenbaard?

Ofwel moeten we aktief zijn, en in gespannen

arbeid des geestes, door aanhoudend denken tot de waarheid komen of naderen?

Ontvangen we de waarheid *lijdelijk* door de ontvankelijkneid van ons *gevoel*, of verwerven we ons de waarheid *werkzaam*, door ons vermogen van het denken?

En, indien we denkende tot de waarheid moeten komen, welke denkgang is dan de ware, welke denkwijze de rechte weg tot de waarheid?

Moeten wij ons in onszelf opsluiten, oogen en ooren sluiten voor de buitenwereld en uit het innerlijke veld van eigen gedachten en denkbaarheden, in onszelf zinnende en peinzende, met de hulp alleen van andere op dezelfde wijze zinnenden en peinzenden, den weg tot de waarheid zoeken?

Is op deze wijze, op de wijze van het rationalistische denken, door het uitsluitend in-zich gekeerde denken dus, de waarheid te beleven?

Ofwel moeten we oogen en ooren wijd openhouden, ons werpen op de buitendingen, hunne eigenschappen en gedragingen bespieden?

Moeten we uit de eindelooze veelheid van de verschijnende bijzonderheden afleiden de algemeene regels, volgens welke de vele verschijnselsoorten zich gedragen, die kennis ordenen tot een uitgebreid gebouw van wetenschappen en die veelheid der bijzondere wetenschappen vereenigen tot één wetenschap, door op de wijze der vakwetenschappen en, gebaseerd op de door die vakwetenschappen ter verklaring van bepaalde verschijnsel-groepen bedachte vele theo-

riën, één theorie op te stellen, die als theorie der wereld heel de werkelijkheid zal hebben te verklaren? Moeten wij één wetenschap, de metaphysica, opbouwen op den grondslag der vele vakwetenschappen, die ieder weder op den grondslag der ervaring gebouwd zijn en in die op ervaring gefundeerde mataphysica, de in verband met den huidigen stand der vakwetenschappen meest plausibele wereld-theorie construeeren, die straks als we vakwetenschappelijk 'verder' zullen zijn weer minder plausibel zal zijn? Moeten we tot waarheid komen door het empirisch denken, het empirisme? Na al die voorbereidende vragen gaat het ten slotte om de waarheid zelf. Wat blijkt nu tenslotte als einduitkomst de waarheid?

Zoo is er dan velerlei strijd om de waarheid:

de strijd over het waarheidsbegrip: wat verstaan we onder waarheid?

de strijd over de geldigheid der waarheid: is er waarheid, of is waarheid een hersenschim?

de strijd over de bereikbaarheid der waarheid: kunnen wij tot waarheid komen of die althans benaderen?

de strijd over den weg tot de waarheid: komen wij tot waarheid lijdelijk door het gevoel of bedrijvig door het denken en dan door het *bespiegelende*, op het innerlijke gerichte denken of door het *wetenschappelijke*, op de buitendingen gerichte denken?

de strijd om de waarheid zelf: hoe luidt de waarheid?

In het volgende zullen al deze vragen aan-

gaande de waarheid nader wörden overdacht, echter niet ieder afzonderlijk, waartoe ze allen te zeer over en weer verband houden, doch in onderlingen samenhang.

II.

Het waarheidsbegrip en zijn geldigheid.

De strijdvragen over de waarheid zijn uiteen te houden tot vijf en wel betreffende het waarheidsbegrip, de geldigheid der waarheid, de bereikbaarheid der waarheid, den weg tot de waarheid en de werkelijke waarheid zelf. Hebben deze vragen zin?

Dat is niet wel te loochenen, zij spreken voor zichzelven, hun zin spreekt van zelf. De ontkenking van het waarheidsbegrip komt nooit als het onmiddelijk eerste, het is een uitkomst van een overdenking betreffende de waarheid. Men moet over de waarheid nagedacht hebben om tot de beslissing te kunnen komen, dat het waarheidsbegrip geen zin heeft, een herschenschim, een dwaling van den menschelijken geest is. Komt het nadenken tot deze uitkomst, dan heeft het voorwaar geen nutteloozen arbeid verricht.

De energie van den geest, eeuwen lang gericht op het najagen van dat hersenschimmig begrip der waarheid, wordt er mee voor wat beters vrijgemaakt.

Er is aanleiding tot de loochening van het waarheidsbegrip. Die aanleiding worde hier slechts zeer kort aangestipt. Indien bij het zoeken naar waarheid blijkt, dat het bewustzijn-zelf nergens te vin-

den is, dat wij, hoever we ook naspeuren, niet meer vinden dan beweeg van stoffelijke molekulen en atomen, als die nauwgezette nasporing ons dringt het bewustzijn slechts voor een schijn te houden, dat naar werkelijkheid slechts beweging van stoffelijkheid is, indien wij aldus voor waarheid de materialistische wereldbeschouwing houden, dan voert het verder denken ons alras tot het inzicht, dat ook ons bewustzijn van die waarheid niet werkelijk is, doch slechts een schijn voor wat naar werkelijkheid een bepaald mechanisch gebeuren van de stoffelijkheid is. Houden wij ons daarbij overtuigd, dat het stoffelijk gebeuren met volstrekte wetmatigheid noodzakelijk gebeurt, dan vervalt alle aanleiding om een werkelijke beteekenis te hechten aan het verschil tusschen het stoffelijk gebeuren (hersen-proces), dat de schijn geeft van mijn bewustzijn der waarheid en een ander stoffelijk gebeuren, dat de schijn geeft van eens anders bewustzijn van onwaarheid.

Het eene stofbeweeg zoowel als het andere gebeurt dan met gelijke noodzakelijkheid; het een is gevolgelijk niets meer waard en ook niet meer waar dan het ander. Evenals het bewustzijn blijkt ook het onderscheid tusschen waarheid en onwaarheid een beteekenislooze schijn. Niet alleen uit den denkgang van het materialisme, ook uit dien van het modern-positivisme, dat aanneemt, dat slechts de gewaarwordingen werkelijkheid hebben en al het andere, dus ook het aannemen van het bestaan der stof, een zeer onzeker uitgaan boven het alleenlijk gegevene is, is

tot de loochening van den zin van het waarheidsbegrip op geheel soortgelijke wijze te besluiten.

Degeen wiens nadenken nu tot de uitkomst voert, dat het geen zin heeft om waarheid van onwaarheid te onderscheiden, kan er echter niet buiten, *deze uitkomst als waar* te beschouwen. Evenmin kan hij vermijden de opstelling van het waarheidsbegrip als eene *dwaling* van den menschelijken geest te beschouwen, dat is dus als een afwijking van het ware. Hij zoude dus zijne meening aldus hebben te formuleeren: *Slechts dit is waarheid: er is geen waarheid. Dwaling is het, dat er dwaling is.*

Het blijkt dan, dat de loochening van het waarheidsbegrip juist de aanvaarding van het waarheidsbegrip inhoudt. Hoe wij ons ook wenden of keeren, ons denken brengt vanzelf en uit zichzelf het waarheidsbegrip mede. Dit begrip is zoo een onlosmakelijk moment van ons denken, dat zelfs de loochening er van volstrekte aanvaarding er van is.

Het goed recht van het onderscheid tusschen waarheid en dwaling valt niet te bewijzen, het is even zoo volstrekt onafwijsbaar als het goed recht van ons onderscheiden tusschen pijn en zinnestreeling, tusschen lust en onlust, tusschen smart en blijheid. Indien wij het waarheidsbegrip meenen te loochenen, dan maken wij onszelf slechts wat wijs. Het waarheidsbegrip is en blijft in ons spreken, tot zelfs in de loochening en als wij ons dit ontveinzen, dan hebben wij daarin de waarheid niet, doch dwalen wij, terwijl wij

meenen niet te dwalen doch in de loochening van de geldigheid der waarheid de waarheid te hebben. Dit blijft ook gelden, wanneer de loochening der geldigheid der waarheid den vorm aanneemt van een eenzijdig-doorgedreven als-of filosofie, waarin alles 'alsof' heet, behalve 'dat alles als-of is'; dit is dan niet 'alsof' doch de absolute waarheid.

Wij hebben het waarheidsbegrip geen plaats te verschaffen, het verschaft zichzelf plaats, het stelt zichzelf en laat zich niet afwijzen. Zoo is het dan ook mogelijk, dat het waarheidsbeginsel reeds lang in ons werkt, dat wij reeds lang zoekende zijn naar de waarheid, voor dat we ons eigenlijk afvragen *wat* we eigenlijk zoeken als we waarheid zoeken, wat we eigenlijk bedoelen met die gezochte waarheid.

Wie de waarheid loochent, loochent de waarheid, omdat hij hem zoekt en in de loochening meent *de waarheid te hebben gevonden.*

Het waarheidsbegrip is dus van te voren al in ons aanwezig en werkzaam en achterna vragen wij ons eerst af wat dat waarheidsbegrip inhoudt. Deze vraag naar het waarheidsbegrip is de vraag naar de waarheid aangaande de waarheid.

Wij moeten hierbij eerstens bedenken, dat de taal, die niet ontstaan is ten behoeve van overdenkingen als deze, een moeilijkheid geeft. Zoo wordt hetzelfde woord waarheid in anderen zin gebruikt dan den zin van het wijsgeerig-godsdienstig waarheidsbegrip, waarover wij het hier hebben. Het woord waarheid wordt ook als ethisch

en als historisch begrip gebruikt in den zin van feitelijke juistheid. In die beteekenis staat het tegenover leugen of onjuistheid. Leugen houdt daarbij in het opzettelijke, onjuistheid: het onopzettelijke der onwaarheid.

Verwarrend is het daarbij ook, dat de onopzettelijke feitelijke onjuistheid ook met het woord dwaling wordt aangeduid, dat evenzeer wijsgeerige onwaarheid beteekent (historische en gerechtelijke dwaling).

Deze onnauwkeurigheid van de taal is voor een goed deel schuld aan de verwarring in het denken over de waarheid. En omgekeerd.

Dat Alexander de Groote, zoon was van Phillippus, koning was van Macedonië en zich een groot rijk veroverde, dat Napoleon op St. Helena stierf, dat in 1914 een oorlog uitbrak tusschen de groote mogendheden, dat alles moge *waar* zijn, het is niet de waarheid, die we in wijsbegeerte en godsdienst zoeken. Al dat gezegde is feitelijk juist, doch het is niet waar noch onwaar in wijsgeerig-godsdienstigen zin. Het oordeel Alexander de Groote was koning van Macedonië is onvolledig. Niet altijd immers was dit zoo, dit gold slechts korten tijd van zijn troonsbeklimming tot zijn dood. In een juist oordeel behoort een tijdsbepaling, het geldt slechts voor een bepaald tijdstip of voor een beperkte tijdsduur.

Vragen wij ons af wat we eigenlijk zoeken als we wijsgeerig-godsdienstige waarheid zoeken, dan zal het ons duidelijk worden, dat we iets zoeken, wat onafhankelijk van eenige tijdsbepa-

ling geldt, iets van tijdelooze geldigheid. Een oordeel echter, dat geldt, moet gelden *van iets*, de waarheid moet derhalve ook een oordeel zijn dat blijvend geldt van *iets*. Dat *iets* mogen wij niet beperkt nemen. En zoo is de waarheid het blijvend geldige van de *alomvattende* werkelijkheid. De waarheid is eeuwig de waarheid. De waarheid is de eeuwige, onveranderlijke waarheid der veranderende werkelijkheid. Het bleek ons, dat de waarheidsdrang, de waarheidsbegeerte in ons is, aleer wij weten of ons afvragen wat we eigenlijk begeeren als we waarheid begeeren.

Wij behooren tot de alomvattende werkelijkheid en als *wij* naar waarheid streven, dan streeft de werkelijkheid (in ons) naar waarheid. En wel naar de waarheid der werkelijkheid (de waarheid die geldt van de werkelijkheid). *Dat is dus waar van de werkelijkheid, dat de werkelijkheid naar hare waarheid streeft.* Dit inzicht is geen interpretatie van wat we beleven, het is niet *onze uitleg* van het beleefde, die als uitleg waar, doch ook niet waar kan zijn, het is de onmiddellijke belevenis zelf, helder bewust gemaakt door aandachts-concentratie. Dit inzicht is resultaat van streng-empirisch zelf-onderzoek, waarbij zelfmisleiding door opzettelijk of onopzettelijk anders handelen, door het zich object van onderzoek weten volstrekt uitgesloten is, omdat wij daarbij niet nagaan slechts hoe wij ons in het moment van 't onderzoek gedragen, doch hoe wij ons bij voortduring gedragen hebben, wat wij bij voortduring gedaan hebben, ook voor wij nog aan

zelf-onderzoek dachten. Zelfmisleiding is ook daarom uitgesloten, omdat wij eigen werkzaamheid nòch beoordeelen, nòch interpreteeren, slechts constateeren. Dat, in ons, de werkelijkheid streeft naar hare waarheid, dat weten we met de rechtstreeksche zekerheid van eigen bewustzijn.

HOOFDSTUK IX.

De weg tot de waarheid.

Het wijsgeerig-godsdienstig waarheidsbegrip spreekt van zelf en voor zichzelf, het laat zich niet het zwijgen opleggen, het wordt niet door ons gesteld doch stelt zichzelf in ons en wel onafwijsbaar, want loochening van het waarheidsbegrip ware zonder zin zoo die loochening niet waar geacht werd.

Het laat zich dus niet afwijzen, omdat zijn loochening inderdaad niets dan zijn aanvaarding is.

Als waarheidsdrang is het waarheidsbegrip al in ons aanwezig en werkzaam, voordat we weten, of zelfs nog maar ons afvragen waarnaar we streven als we naar waarheid streven.

Bij bezinning over den zin van het waarheidsbegrip blijkt het wijsgeerig-godsdienstig waarheidsbegrip onderscheiden èn van het etisch èn van het historisch waarheidsbegrip.

Ons waarheidsbegrip is niet de vraag naar wat eens op een oogenblik gebeurd is, of naar wat gedurende een tijdsverloop gebeurd is, of naar wat er nog eens gebeuren zal, het stelt de vraag, het *is* de vraag, wat, ondanks alle vluchtig gebeuren en ondanks alle vergankelijkheid in de

werkelijkheid, onvergankelijk, tijdeloos geldt van die werkelijkheid.

Het zijnde is vergankelijk, alle gebeuren is vluchtig, de waarheid is eeuwig.

De vraag naar de waarheid is derhalve niet de vraag naar wat is, noch naar wat geweest is, noch naar wat zal zijn.

De vraag naar de waarheid is evenmin de vraag naar wat gebeurd is, wat er gebeurt, wat er gebeuren zal, evenmin ook de vraag, hoe het gekomen is, dat er is, wat er thans is.

De waarheid is niet *beschrijvend* wat is, noch *verhalend* wat gebeurt, doch *begrip van wat geldt.*

De vraag, wat zal er met mij gebeuren na mijn dood, is niet een vraag van het religieus waarheidsbegrip, doch van egocentrische belangstelling, van belangstelling in het lieve en geliefde *ik.*

Ook de vraag, bestond ik en hoe bestond ik voor mijn geboorte, vloeit voort uit egocentrische belangstelling, niet uit het verheven waarheidsbegrip.

De vraag naar het *juist* verhaal der wereldschepping en der wereldvernietiging is een vraag van wetenschappelijke belangstelling, natuurkundig- en historisch-wetenschappelijke belangstelling in eenen; ook deze vraag vloeit niet voort uit den verheven religieus-wijsgeerigen waarheidsdrang. [1])

[1]) Deze vraag wordt door het Genesis-verhaal beantwoord met een historische, door de hypothese van Kant en Laplace, vervolgd door die van Darwin met een natuurkundige (astronomische en fysiologische) fantasie.

Daar de waarheid tijdeloos, onvergankelijk geldt van de werkelijkheid, ook van al het vluchtige en vergankelijke der werkelijkheid, is de waarheid het onvergankelijke van de vergankelijkheid, het eeuwige van de tijdelijkheden, het blijvende van de vluchtigheden.

De waarheid zelf *is* niet en *gebeurt* niet, doch *geldt*. Zij is het eeuwig geldige oordeel over de werkelijkheid. Zij is nog meer dan dat, zij is *begrip* van de werkelijkheid. En als geldig *oordeel* over de werkelijkheid, als *begrip* van de werkelijkheid wordt zij *gedacht*. Als geldig *oordeel* over, als helder *begrip* van de werkelijkheid is de waarheid slechts *in het denken*. De waarheid is het ware denken. De vraag naar de waarheid is de vraag hoe over de werkelijkheid gedacht moet worden.

Niets van het zijnde *is* als zoodanig waarheid, niets van het gebeurende *is* als zoodanig waarheid, al het zijnde en al het gebeurende *heeft* zijn waarheid; die waarheid van al het zijnde en van al het gebeurende wordt door het denken gedacht als het eeuwig geldig oordeel, als het onvergankelijk begrip. In plaats van te zeggen: het waarheidsbegrip stelt zichzelf in ons, ware ook te zeggen: het denken stelt het waarheidsbegrip in ons.

Het is het denken, dat het onderscheid tusschen waarheid en dwaling stelt. De strijd om de waarheid is een strijd, die zich in het denken afspeelt; de heete strijd om de waarheid is een onderlinge strijd van gedachten. Het denken stelt het waar-

heidsbegrip; de waarheid-zelf, en alle licht over het waarheidsbegrip is niet anders dan denkende te vinden. Al het hier gezegde over de waarheid is *denkende* te voorschijn gebracht, het is niet anders dan *denkende* te bestrijden; bestrijding dezer gedachte is zelf gedachte. De waarheid, die door het denken in zichzelf wordt gesteld, in onderscheiding van onwaarheid, vindt nergens anders haar steun, kan nergens anders haar steun vinden dan in het denken.

De ware gedachte is de „vanzelf-sprekende" gedachte.

De ware gedachte vordert geen bewijs, doch maakt zichzelf waar, doordat ze zich niet laat afwijzen.

Zoo komen wij nu hier tot de overdenking over den rechten weg tot de waarheid. Na al het hiervoor gezegde spreekt het vanzelf, dat de weg tot de waarheid niet buiten het denken valt. Daarmede zijn echter nog niet de vroeger gestelde vragen opgelost in den zin eener bevestiging van ieder dier vragen onderstelde. [1])

Nog is niet beslist of wij actief of passief tot de waarheid moeten komen, of de waarheid ons wordt gegeven of door ons verworven.

Evenmin op de vraag of de juiste denkwijze tot bereiking der waarheid is het op het innerlijke of het op het uitwendige gerichte denken. Allereerst laat zich van het gevoel de ontvankelijkheid voor de waarheid niet loochenen. Het gevoel

---

[1]) Zie bl. 243.

is de lijdzame ontvankelijkheid voor aandoeningen. [1]) Het gevoel is ontvankelijk om door velerlei te worden aangedaan, ook zeer zeker door de waarheidsgedachte. De waarheid moet worden gedacht, zij is de ware gedachte. Doch die waarheidsgedachte doet het gevoel aan, zij wekt ontroering, vereering, een verheven stemming. Met zijn waarheidsgedachte grijpt de geest diep in het innerlijk der ziel.

Het ware denken is niet het aandoenlijke denken. Velerlei meening, door het slechts verstandelijke denken uitgedacht en als waarheid, zelfs als de waarheid beschouwd en verkondigd, doch veelal niet meer dan feitelijke juistheid (of onjuistheid) en zoo dus noch waar, noch onwaar in wijsgeerigen zin, doet dikwijls het gevoel der fijngevoelige ziel evenzeer aan, doch niet als de waarheid, opheffend en ontroerend, maar veeleer verkillend, pijnlijk, onaangenaam.

Dit geeft aanleiding om de waarheid zaak van het gevoel alleen te achten, voor het gevoel alleen op te vorderen en het denken (dat immers voelbare onwaarheid bedenkt) de waarheid te ontzeggen.

Zoo is er voor deze misvatting, zooals voor alle misvattingen, gereede aanleiding.

Want slechts het denken produceert onwaar-

---

[1]) Dit zij onder voorbehoud gezegd. Ieder definitie is een onvolledigheid. Een begrip laat zich niet door zijn relatie met enkele andere begrippen bepalen, de *volledige* zin van een woord laat zich nooit in een beperkt aantal andere woorden verklaren.

heid. Het is het denken zelf, dat door zijn eenzijdig-verstandelijke uitingen tot deze miskenning aanleiding geeft.

Doch die opvordering van de waarheid voor het gevoel, die ontzegging van de waarheid aan het denken is zelf gedachte, is zelf niets dan een oordeel van het denken. Zoo is deze miskenning van het denken een miskennen door het denken van zichzelf; in deze miskenning miskent het denken zichzelf.

Dit is nu wel zeer merkwaardig, dat het denken zichzelf aanleiding geeft om zichzelf te miskennen. Beseft men dit, dan is het wel eenigszins lachwekkend om op te merken, hoe men hier en daar van gevoelvolle zijde zich uitput in het bedenken van argumenten, die moeten aantoonen, dat het denken niet tot waarheid vermag te voeren, waarbij men dan voorbij ziet, dat die geheele argumentatie *denken* is en dat die argumentatie-zelf, het argumenteeren een erkenning is van het vermogen van het denken om tot waarheid te komen, en zoo dus waar maakt wat het bestrijdt.

Altijd wanneer het gevoel tegen het denken tegen de rede, tegen het intellekt in bescherming genomen wordt, dan is het 't denken zelf, dat het gevoel tegen zichzelf verdedigt. Wanneer men het gevoel boven het denken den voorrang toekent, dan wordt daarmede aan het denken den voorrang toegekend. Wij hebben hier iets dergelijks als bij de loochening van het waarheidsbegrip, die eveneens, als waar-bedoelde loochening, waar maakt wat het onkent.

De waarheid is het ware denken, doch zij is ook iets voor het gevoel, zelfs heel veel voor het gevoel; de waarheid is voor het gevoel het hoogste, het verhevenste, wat dit vermag te ondervinden. Voor het gevoel is de waarheid van ontroerende verhevenheid. Dit gevoel voor de waarheid, deze godsdienstige vereering van en smachting naar de waarheid is in de waarachtig wijsgeerige geesteshouding noodzakelijk voorondersteld. De ware wijsgeerige geesteshouding eischt volstrekte toewijding, volledige zelfverloochening, ook in den zin van verloochening van eigen subjectieve invallen, eigen particuliere, zelfs meest-innige wenschen.

De weg tot de waarheid is in het denken. Het zinnen over waarheid, het bedenken der waarheid is denkwerkzaamheid.

Zijn *wij* nu echter werkzaam of lijdelijk als we denken? *Produceeren* wij zelf ons denken, of *ondervinden* wij ons denken? Denken wij zelf of wordt in ons gedacht?

Die vraag geeft nu groote moeilijkheid. Het feit, dat de uitkomst van ons denken niet van onze willekeur afhankelijk is, doch zich met een van ons onafhankelijke logische noodwendigheid aan ons opdringt, noopt om een zekere lijdelijkheid aan te nemen. Doch de inspanning, die de streng logische aaneenrijging onzer gedachten ons kost, de willekeurige concentratie, de willekeurige kritiek op den denkgang, die telkenmale ontsporingen uit het logische denkspoor herstelt, maakt dat we anderszijds *eigen* werkzaamheid

bij het denken niet goed kunnen loochenen.

Toch laat zich niet ontkennen, dat we de uitkomst van ons denken volstrekt niet in eigen hand hebben, dat niet alleen het logisch-noodwendige van ons onafhankelijk is, doch ook dat denk-fouten onwillekeurig gemaakt worden, dat ook misvattingen zich vaak met groote evidentie opdringen.

Het hier gezegde bepaalt zich niet tot het overdenken der waarheid alleen, doch geldt voor alle denkwerkzaamheid, ook voor het wetenschappelijk denken en voor het technische denken.

Nemen we als voorbeeld een eenvoudige wiskundige denkwerkzaamheid; de becijfering van een produkt, van een logarithme, het bewijs eener meetkundige stelling, de afleiding van een theorema. Onze oplossing van die vraastukken voltrekt zich in ons, als een van ons-zelf volstrekt onafhankelijke, volstrekt noodwendige denkgang.

Wij werken — en toch *werken* wij den denkgang niet; wij *ervaren* slechts den denkgang. Denken wij aan de logische noodwendigheid, waarmede de ontwikkeling van den denkgang zichzelf als het ware in ons of voor ons afspeelt, dan zijn we geneigd onszelf voor passief te houden. Maar toch, denken wij eens het geval, dat wij zelf er niet uit kunnen komen en dat een leermeester ons nu den denkgang der oplossing voordoet. Wanneer we dan, die oplossing hoorende voordragen, zeggen en zeggen mogen, dat we de oplossing begrijpen, dan hebben wij lijdelijk de logische noodwendigheid ervaren en ons daar-

bij meer passief gedragen dan wanneer we zelf de oplossing uit ons zelf ontwikkelen.

Ontwikkelen wij nu daarna de oplossing uit ons zelf dan kunnen we daarbij eigen werkzaamheid toch niet zonder meer loochenen. Doch zelfs het lijdelijk ervaren van de logische noodwendigheid bij 't hooren voordragen der oplossing is volstrekt niet geheel van eigen werkzaamheid verlaten; het begrijpen toch van het voorgedragene, (d. w. z. het herkennen van het voorgedragene als logische noodwendigheid), kan zeer veel inspanning vorderen.

Zoo zijn we bij iedere denkwerkzaamheid lijdelijk of bedrijvig al naar men het neemt, juister nog, lijdelijk èn bedrijvig in éénen. Wij kunnen den denkgang nooit in een lijdelijk en een bedrijvend deel onderscheiden, omdat ieder deel waarin we den denkgang ontleden steeds èn het lijdelijke èn het bedrijvende aan zich heeft. We gevoelen tegelijk eigen werkzaamheid en eigen lijdelijkheid in één en hetzelfde.

Wij kunnen eigen aandeel in ons denken eenigsgins vergelijken met ons eigen aandeel in het opschrijven van hetgeen ons gedikteerd wordt, ofschoon ook hier naast gelijkheid ook verschil is, zooals bij iedere vergelijking.

Wij *zelf* denken, doch de inhoud van ons denken is van ons afhankelijk, wordt ons gedikteerd.

Indien de waarheid het eeuwig geldig oordeel over de alomvattende werkelijkheid, het zuiver begrip van de alomvattende werkelijkheid van

vluchtigheden en blijvendheden is, dan moet zij ook geldig oordeel over de uitwendige, door ons ervaren werkelijkheid omvatten.

Wij zullen dan om tot waarheid te komen *ook* met het uitwendig ervarene rekening moeten houden.

Wordt eenerzijds de waarheid slechts door het denken voortgebracht, de geheele werkelijkheid, ook dus de uitwendige ervaring, zal de stof voor deze voortbrenging moeten leveren.

Hoezeer ook geen enkele waarheid wordt verkregen zonder de inwendige bezinning en overpeinzing, zoo moet toch die inwendige bezinning en overpeinzing niet slechts in zichzelf, doch ook op de uitwendige ervaring zich richten, opdat de verkregen waarheid niet een halfheid worde. Deze erkenning, dat voor in beginsel volledige waarheid de ervaring *mede* noodzakelijk is, geeft aanleiding tot een misvatting, die de ervaring overschat. Deze misvatting zal in een der volgende hoofdstukken overdacht worden. De tot dusver *bedachte* waarheid aangaande de waarheid, werd zonder direkten steun van de uitwendige ervaring in het denken verkregen.

Kortelijk samengevat, deed het ons beseffen, dat het waarheidsbegrip zichzelf in het denken stelt op zoo alles beheerschende plaats, dat het zichzelf tot zelfs in zijn loochening handhaaft; dat het van te voren reeds in ons werkzaam is en ons eerst achterna blijkt, dat streven naar waarheid streven is naar het denken van het eeuwig geldig oordeel over, van het zuiver en

onveranderlijk begrip van heel die alomvattende werkelijkheid van vluchtige vergankelijkheden en blijvende onvergankelijkheden; dat de waarheid voortbrengsel van het denken is en steunt op de innerlijk ervaren logische noodwendigheid, waarmede het zuivere oordeel en het zuivere begrip zich zelf onafwijsbaar stellen, zich zelf waar maken, zoodat we ons niet tegen de waarheid vermogen te verzetten; dat onze geheele denkinhoud zich van onszelf onafhankelijk aan ons opdringt en toch tegelijk met de uiterste geestesinspanning moet gegrepen worden; dat wij iedere denkinhoud tegelijk lijdelijk ontvangen en werkend maken en geven; dat ons gevoel, ontvankelijk om ook door gedachten te worden geroerd, door de gedachte der waarheid tot verhevene gestemdheid wordt ontroerd; dat ten slotte voor het denken de waarheid naast en behalve de in zich zelf gekeerde meditatie *ook* de op het uitwendige gerichte *ervaring* noodig is.

HOOFDSTUK X.

De verdeeldheid en innerlijke strijd der werkelijkheid.

Het is waarheid van de werkelijkheid, dat de werkelijkheid naar haar waarheid streeft, zoo zagen wij in de voorafgaande overdenking over den strijd om de waarheid. Het is de denkende werkelijkheid, het werkelijke en werkzame denken, dat het waarheidsbegrip stelt, als de van de alomvattende werkelijkheid eeuwig en onvergankelijk geldige gedachte.

Het is dezelfde denkende werkelijkheid of datzelfde werkelijke en werkzame denken, die door nadenken deze ware gedachte poogt te bedenken. Het denken onderscheidt dus nog de werkelijkheid van de waarheid. Met de onmiddellijk gegeven veelheid der werkelijkheid neemt het geen genoegen. Het poogt door na te denken over de onmiddellijk gegevene veelheid der werkelijkheid tot iets anders te komen, tot iets, dat niet onmiddelliijk gegeven, doch te bedenken is, tot de waarheid.

Het denken, de denkende werkelijkheid, houdt zich bij voorbaat overtuigd, dat het onmiddellijk gegevene nog niet onmiddellijk de waarheid geeft,

dat het onmiddellijk gegevene veeleer de waarheid verhult.

Wij behooren tot de werkelijkheid. Als wij de werkelijkheid aanschouwen, zooals ze zich onmiddellijk aan ons voordoet, m.a.w. als wij de werkelijkheid aanschouwen zooals ze ons onmiddellijk gegeven is, dan aanschouwt de werkelijkheid (in of door ons) zichzelf. De werkelijkheid heeft nu geen vrede met de wijze, waarop zij zichzelve onmiddellijk aanschouwt; zij wil hiervan en hieruit wat anders maken.

Van het onmiddellijk en lijdelijk van zich zelf gekregen beeld wil ze door eigen werkzaamheid, eigen denkwerkzaamheid, wat anders maken. De werkelijkheid voor zoover ze aanschouwend is noemen we de subjectieve werkelijkheid, voor zoover ze aanschouwd wordt de objectieve werkelijkheid. De subjectieve werkelijkheid verwondert zich, bevreemdt zich, over de objectieve werkelijkheid, zij vermoedt, dat die objectieve werkelijkheid eigenlijk heel iets anders *beteekent* dan datgeen waarvoor ze zich zoo onmiddellijk voordoet. Zij, de subjectieve werkelijkheid (dat is dus *wij*) beschouwt de objectieve werkelijkheid als een *teeken* met voorloopig onbekende beteekenis, waarbij de *beteekenis* hoofdzaak, het teeken zelf slechts bijzaak is.

Het is er mee als wanneer we een handschrift zien van onbekende letterteekens, wij houden het er dan voor, dat die letterteekens niet op zichzelf gelden, niet genomen moeten worden als de figuurtjes, die ze onmiddellijk zijn, doch dat ze

gelden voor wat anders, dat zij iets anders *beteekenen* dan ze zijn. Hooren we spreken in een ons onbekende taal, dan nemen we het gesprokene, de gehoorde geluiden niet voor dat wat ze onmiddellijk zelf zijn, maar voor *teeken* van wat anders. Zij moeten een beteekenis hebben, zij beteekenen een voorshands onbekende, doch wellicht te ontcijferen gedachte.

De werkelijkheid, de ééne alomvattende werkelijkheid, gaat uiteen tot een subjectieve of aanschouwende werkelijkheid, (de werkelijkheid van het denkende) en een objectieve of aanschouwde werkelijkheid (de werkelijkheid van het zijnde). De subjectieve werkelijkheid is in innerlijke onvrede, zij begeert tot de vermoede doch nog onbekende beteekenis der objectieve werkelijkheid door te dringen. Deze onvrede dringt haar tot werkzaamheid, denkwerkzaamheid, ter bevrediging van haar begeerte naar begrip van den zin, van de beteekenis der objectieve werkelijkheid.

Het nadenken van den enkeling is niets anders dan een innerlijke strijd om de waarheid, om begrip van de beteekenis der objectieve werkelijkheid. Het is een strijd, eenerzijds tusschen begrijpen-willen en niet-begrijpen, anderzijds ook tusschen velerlei zich opdringende en elkaar verdringende opvattingen en meeningen. Doch de enkeling is niet alleen. De werkelijkheid subjectiveert zich tot een matelooze veelheid van enkelingen, van verenkelde subjecten, (van ikken). En de strijd om de waarheid is niet alleen een inwendige strijd in iederen enkeling afzonderlijk

doch ook onderlinge strijd tusschen de vele enkelingen.

Onderscheidt alzoo de werkelijkheid zichzelf in zichzelf tot subjectieve en objectieve werkelijkheid, ook de subjectieve werkelijkheid is in zichzelf verdeeld en wel veelvoudig verdeeld. De subjectieve werkelijkheid is verdeeld in matelooze veelheid van verenkelde subjecten, wier gedachten onderling met elkaar strijden. Denkende, is iedere enkeling met zichzelf en met alle anderen in voortdurenden kamp. In iedere enkeling strijdt de wil-tot-begrip met nog-niet-begrijpen en die innerlijke onvrede voert tot aanhoudende bevrediging door de werkzaamheid van het nadenken, dat zelf weer niets anders is dan een kamp der gedachten.

Zoo is de subjectieve werkelijkheid waarlijk niet eenheid zonder verdeeldheid, doch een in zichzelf verdeelde eenheid. De subjectieve werkelijkheid is met zichzelf in strijd, ja hare werkzaamheid is niet anders dan deze strijd zelf, zij weerstreeft zichzelf en zij handhaaft zichzelf juist in en door die zelfweerstreving. Met de objectieve werkelijkheid is het te dien opzichte niet anders gesteld. Ook zij vertoont zich als matelooze veelheid van het elkander bestrijdende.

In de natuur is alles met elkaar strijd. Ook reeds in de levenlooze natuur. De lucht verweert alles tot zelfs de meest vaste gesteenten, de hardste metalen doet zij roesten. De zee beukt de kusten en vervormt ze, wijzigt zoo den aardrijkskundigen vorm van eilanden en vastlanden. De rivieren

schuren haar oevers en verdiepen haar bedding, de basen vernielen de zuren, de oliën verzeepen de vetten, de vulkanen wijzigen en vernietigen geheele landstreken, hunne bodem met alle delfstoffen, flora, fauna en menschelijke kunstwerken. Doch de onderlinge strijd komt eerst recht voor den dag bij de levende natuur. Daar is alles strijd, de levende natuur is de strijd om het bestaan zelf.

Iedere plant- en diersoort heeft de onuitroeibare neiging alle stof aan zich te trekken, alle stof in haar eigen vorm om te vormen en wordt daarin slechts verhinderd door het gelijke pogen van alle andere dier- en plantvormen. Dit is de verwoede strijd tusschen de vele levensvormen om dezelfde stof. Die strijd om de stof kan zijn een strijd om dezelfde voedingsbodem, een strijd die niet alleen woedt tusschen de verschillende soorten doch ook tusschen de verschillende ondersoorten eener zelfde soort, tusschen de enkelingen der zelfde ondersoort.

Het voeden zelf is reeds een passieve vorm van dien strijd, want wat men zelf tot zich neemt, onthoudt men alle anderen. Doch meedoogenloos aktief kan die strijd om denzelfden voedingsbode worden, ja zelfs tot plaatselijke verdelging of algeheele uitroeiing van een soort of een ondersoort voeren.

Zoo hebben wij menschen in West-Europa verscheidene vroeger aldaar inheemsche diersoorten totaal of ten naaste bij verdreven. De vroeger hier inheemsche zwarte rat is door de

bruine rat totaal verdreven en wij voeren nu weer tegen deze een aanhoudende verdelgingskrijg. De Europeanen roeien de inheemsche volksstammen in Amerka, in Australië, in Zuid-Afrika uit, indirect door hunne jachtgebieden in cultuur te brengen, direct door hunne z.g. diefstallen, dat zijn hun pogingen om toch te leven door jacht op vee in plaats van op het uitgeroeide wild, in bloed te smoren.

Dat kan geen volkerenbond en geen allerliefst koloniaal beheer verhelpen, wel verbloemen. Wij vermogen slechts die onbeschaafde stammen te sparen, die zich tot bedienden, dat is tot huisdieren, laten maken.

De verschillende blanke natiën bestrijden elkaar bloedig deze verdelgingstaak en het daarmede te winnen vermenigvuldigings-gebied.

De strijd om het bestaan neemt nog vreeselijker en wreeder vorm aan dan de strijd om denzelfden voedingsbodem, waar de eene soort de voedingsbodem der andere is.

Geen diersoort kan zich instandhouden zonder dieren of planten te verdelgen. En toch, deze ergste vorm van den strijd om het bestaan brengt een verzachting mede; deze vorm kweekt gemeenschappelijk belang.

Waar het gaat om een betwisten voedingsbodem, daar is 't een strijd tot het bittere eind, daar gaat de strijd op uitroeiïng aan. Waar de eene soort gewoon is de andere tot voedsel te gebruiken, daar is het geenszins om uitroeiïng te doen en de strijd kan zich verzachten tot een

teelt, een zorg, een bescherming van de te verbruiken soort, een teelt dus ten verderve, opdat er steeds exemplaren der soort blijven om te dooden en te verteren. Jacht- en visscherijwet zijn voorbeelden van zoo een zorgzame bescherming. Onze landbouw en onze veeteelt zijn zeer fijn georganiseerde vormen van dien strijd, waarbij de individuen eener soort gekweekt en verzorgd worden om ze te verbruiken.

Andere vorm van strijd in de levende natuur is de strijd van de zeer kleine organismen, van de bakteriën en bacillen tegen hooger georganiseerde levensvormen, een strijd, die zich openbaart als ziekten dier hooger georganiseerde soorten. Weer andere vorm van dien strijd is de opstandigheid der eigen deelen en organen tegen het verband van het geheel, een voortwoekeren ten koste en zelfs ten verderve van het geheel. Tot dezen vorm van strijd behooren onder meer kanker, goedaardige en kwaadaardige tumoren, optandige nieuw$vormingen, die zich niet voegen in het verband van het geheele organisme doch dit veeleer ten ondergang doemen.

Waarlijk, de levende natuur is de vleeschgeworden strijd zelf. En tevens de vleesch-geworden samenwerking. Want door elkaar te vernielen houdt men elkaar in stand. [1])

Niet alleen in de natuur, ook in het eveneens tot de objectieve werkelijkheid behoorende ge-

[1]) Aan communisten, pacifisten, anti-militaristen en vegetariërs.

objectieveerde geestesleven woedt de strijd van alles tegen alles. In de staten en in de maatschappij, tusschen de partijen en tusschen de klassen heerscht strijd.

De belangen der staten botsen onderling en zoo is er altijd strijd tusschen de staten, ook al is er geen oorlog.

Wie zal ontkennen, dat er ook belangenstrijd is tusschen de verbonden mogendheden, zoowel bij de eene als bij de andere groep! Is er soms geen belangenstrijd tusschen Frankrijk en Engeland (incident Fashoda), tusschen Engeland en Rusland, tusschen Italië, Griekenland en Servië, tusschen Turkije en Bulgarije (1e Balkanoorlog), tusschen Turkije en Oostenrijk (inlijving van Bosnië en de Herzegowina) tusschen Japan en de Vereenigde Staten. [1])

Wat pacifisten ook mogen zeggen over de misleiding der volkeren door hunne regeeringen en over het gevaarlijke der geheime diplomatie, *er komt nooit oorlog, waar geen belangenstrijd aanwezig is.*

De Staat die eigen belangen goed behartigt, bedreigt daarmede die van anderen en dringt zoo die anderen het zwaard in de handen. Zoo is iedere aanvallende oorlog min of meer opgedrongen door de *vreedzame* behartiging van eigen belangen door de tegenpartij.

[1]) Dit werd geschreven in 1917. Ik vind geen aanleiding het te wijzigen. De belangen-tegenstellingen der verbondenen in beide groepen treden thans meer en meer, ten deele zelfs dreigend naar voren.

Bismarck heeft het zoo juist en onomwonden gezegd, dat goede politiek „Realpolitiek" moet zijn en zich niet moet inlaten en laten beïnvloeden door „Gefühlsduseleien". De leuze nu van „realpolitiek" is het Engelsche gezegde: „right or wrong, my country!" (recht of onrecht — mijn vaderland!)

Een krachtig levende staat heeft aspiraties, die anderen bedreigen. De gezonde vaderlandsliefde der burgers van zulke staten is agressief. De jingo's, de chauvinsten, de Alduitschers hebben meer gelijk dan hun tegenstanders beseffen. Het is de leugenachtige zoogenaamde ethische kultuur van onzen tijd, die noodig maakt de egoïstisch nationalistische politiek achter allerlei schoonklinkende frasen te verbergen. Een oorlogvoerende staat bedoelt met den oorlog slechts behartiging van eigene belangen, hij strijdt niet voor anderen, niet voor zijn bondgenooten en veel minder nog voor fraaie idealen als vrijheid, democratie en recht. Een koloniseerende staat koloniseert niet ten bate zijner koloniën, al kan zijn kolonisatie zijne koloniën baten, hij koloniseert ten bate van zichzelf.

De maatschappij is het strijdperk voor den kamp van allen tegen allen — èn *voor* allen. De belangenstrijd der klassen onderling is een der noodzakelijke vormen van dien strijd. De loochening van den klassenstrijd door de liberalen is liberale dwaasheid en de voorspelling eener toekomstige maatschappij zonder klassenstrijd is even groote socialistische dwaasheid. De ordening,

de geleding eener beschaafde maatschappij brengt noodzakelijk klassen mede; een klassenlooze samenleving is een onmaatschappelijk bijeenwonen van wilden. En waar klassen zijn, hebben deze noodzakelijk ieder hunne eigene en *ten deele* onderling strijdige belangen. De belangenstrijd der verschillende groepen en het verschil in opvatting over de doelmatige behartiging van het belang van het geheel, voert noodzakelijk tot politieke partijschappen. Iedere partij heeft slechts recht van bestaan *door* en bestaat slechts *in* de bestrijding van de tegenpartijen. Ook de binnenlandsche politiek staat in het teeken van strijd, *is* niet anders dan de strijd-zelf van den in zichzelf verdeelden staat.

Een staat zonder staatkundige partijen is een doode staat; voor den levenden staat, d. i. *de zichzelf veranderde* staat zijn de staatkundige partijen onontbeerlijk; zij zijn het, die het organisme van den staat groeien doen.

Om dit te kunnen doen moeten zij *opportunistisch* zijn, de eenzijdig principieele, alle opportunisme uitsluitende partij houdt op politieke partij te zijn, zij wordt utopische richting, zij heeft als zoodanig geen politieken invloed en kan slechts de geesten „revolutioneeren", wat hier niets anders zeggen wil dan de zieltjes verdommen. Niet in het Katholicisme moeten we de volks-verdomming zoeken; dit immers *verkondigt de waarheid* in een ook voor de dommen nog *voelbare* wijze; het rationalisme, het atheïstisch anarchisme daarentegen verkondigt *onwaarheid* in voor de dommen

begrijpelijke vormen en vergiftigt daarmee het begrip.

In het hier gezegde over de politieke partijen en haar noodzakelijk opportunisme is te begrijpen, dat die partijloozen, die de partijen hun opportunisme verwijten, daarmede slechts eigen gebrek aan begrip toonen.

Zoo is dan de geheele objectieve werkelijkheid van natuur en geobjectiveerd geestesleven een en al zelfweerstreving, in zichzelf verdeeld en met zichzelf in strijd, zichzelf voortdurend afbrekend en nieuw opbouwend om bij en door dit zichzelf voortdurend anders maken toch aan zichzelf gelijk te blijven.

De werkelijkheid streeft naar haar waarheid, zoo zagen we aan het begin van dit hoofdstuk en de werkelijkheid onderscheidt zichzelf van haar waarheid. Er wordt niet gestreefd naar (verwerkeling van) wat reeds is, en er wordt niet gestreefd naar (bezit van) wat men heeft. Als de werkelijkheid streeft naar waarheid, dan *is* dus de waarheid nog niet en dan *heeft* de werkelijkheid de waarheid nog niet.

Streven naar iets, is weerstreven van iets anders (streven naar rijkdom is weerstreven van armoede, streven naar lust is weerstreven van onlust) streven naar waarheid is weerstreven van onwaarheid. En de werkelijkheid, die naar waarheid streeft, weerstreeft dus *haar* onwaarheid, haar *eigene* onwaarheid (*eigene*, want wat zou buiten de alomvattende werkelijkheid vallen).

De werkelijkheid, die zichzelf onderscheidt van

haar waarheid en naar die in zichzelf van zichzelf onderscheidene waarheid streeft, streeft naar het van haar onderscheidene, streeft naar wat anders, streeft zelf anders te worden en *weerstreeft dus zichzelf*. De alomvattende werkelijkheid, waar niets buiten valt, waar kan zij anders naar streven, dan naar zichzelf en wat kan zij anders weerstreven dan zichzelf. Zoo is dit dus waarheid van de werkelijkheid: de werkelijkheid streeft, zij bestreeft de door zichzelf van zichzelf onderscheiden waarheid, daarin weerstreeft ze zichzelf en bestreeft toch ook weer niets dan zichzelf.

Als strevende en weerstrevende, als zichzelf bestrevende en zichzelf weerstrevende, is de werkelijkheid werkzaam, werkzame werkelijkheid, die wat bewerkt, wat verwerkt, wat uitwerkt. Ze bewerkt zichzelf, verwerkt daarin zichzelf tot wat anders, doch blijft daarin toch zichzelf en werkt zoo niets anders uit dan zichzelf.

Zij verwerkelijkt voortdurend zichzelf, of wel zij bestendigt bij voortduring zichzelf. *Zoo is in waarheid van de werkelijkheid te zeggen dat ze is de werkzaamheid der zelfbestendiging door zelfweerstreving.*

HOOFDSTUK XI.

De ontoereikendheid van theorieën en stelsels.

I.

De wetenschappelijke theorieën.

De éene, ongedeelde, ondeelbare werkelijkheid aanschouwt zich zelf door dat zij zich zelf als object als iets anders, als het vreemde buiten en tegenover zichzelf als subject stelt. De zelfaanschouwing der werkelijkheid is een zelfverdeeling of zelfonderscheiding der werkelijkheid, de zelfonderscheiding in subjectieve en objectieve werkelijkheid.

In die zelfonderscheiding subjectiveert de werkelijkheid zich tot ontelbare veelheid van verenkelde, beperkte en vergankelijke, zichzelf en elkander bekampende subjecten. In of door die ontelbaar vele verenkelde subjecten aanschouwt de werkelijkheid zich ontelbaar veel malen en telkens als een objectieve werkelijkheid van ontelbaar veel verenkelde beperkte veranderlijke en vergankelijke met zichzelf en met elkander strijdende objecten.

In die zelfonderscheiding ter zelfaanschouwing tot sub- en objectieve werkelijkheid, tot veelheid van subjecten geraakt de werkelijkheid sub- en objectief met zich zelf in strijd. De subjectieve

werkelijkheid neemt geen genoegen met de objectieve werkelijkheid zooals ze die onmiddellijk als het gegevene heeft, zij heeft geen vrede met de matelooze veelheid, het tot beperkte verenkelingen versplinterdzijn, de vergankelijkheid en de inwendige kamp der objectieve werkelijkheid; zij wil iets anders hebben dan die objectieve werkelijkheid, die zij onmiddellk heeft. Zij begeert wat anders, eene onvergankelijkheid, eene eenheid, iets dat ze als de waarheid onderscheidt van de in de aanschouwing onmiddelijk gegevene werkelijkheid. Doch zij begeert niet eene waarheid zoo heelemaal op zich zelf, een waarheid van niets; zij begeert een waarheid, die tot de aanschouwde objectieve werkelijkheid in betrekking staat.

De begeerde waarheid moet zijn de waarheid dier objectieve werkelijkheid. Zij moet zijn van de vergankelijke veranderlijke veelheid, de onvergankelijke blijvend geldige beteekenis. Zij moet zijn van het als vergankelijk en veranderlijke veelheid verschijnende, het ééne onveranderlijk en onvergankelijk wezen.

De gesubjectiveerde werkelijkheid neemt de objectieve werkelijkheid niet voor de *ware* werkelijkheid, zij laat de objectieve werkelijkheid, zooals die haar onmiddellijk gegeven is, niet op zichzelve gelden, niet gelden op de wijze waarop zij onmiddellijk haar object is, zij neemt haar voor teeken, beteekenend iets anders dan zichzelf, voor teeken van de ware werkelijkheid. De onwaarheid der objectieve werkelijkheid of de onwaar-

heid van het aanschouwde, is de onwaarheid der aanschouwing. De onwaarheid harer onmiddellijke aanschouwing drijft de subjectieve werkelijkheid voort van aanschouwing tot begrip.

Dit voortdrijven geschiedt reeds lang voordat het streven naar waarheid nog bewust wordt, lang voordat bewust en met opzet nagedacht wordt over de waarheid. Het gewone, nog niet nadenkende bewustzijn grijpt zijn onmiddellijke object onmiddellijk aan, vervormt, vereenigt en scheidt het op eigenaardige wijs door toepassing van aan ons bewustzijn eigene voorstellingen en denkvormen en vormt zoo, zonder te weten dat het 't doet, de *voorstelling* der objectieve werkelijkheid. Doch bij het vormen der voorgestelde objectieve werkelijkheid, het ons allen aanvankelijk eigene z.g. relatief-realistische wereldbeeld laat ons bewustzijn het ook niet. Dit beeld juist bevredigt het logische gevoel van ons bewustzijn niet en dit leidt dan ook tot het wel geweten nadenken over het object in de gedaante van voorgestelde wereld. Dit nadenken over het object, laat nu wederom het bewustzijns-object niet zooals het is, doch gaat voort het voortdurend te vervormen. Uit die omvormende arbeid resulterrt onder meer het natuurwetenschappelijk wereldbeeld, dat als stof-mechanisme of als ethermechanisme nog steeds een beeld of voorgesteld object is. Ook het psychisch-monistisch en het positivistische wereldbeeld, resulteert uit de voortschrijdende omvorming van het bewustzijns-object door het nadenkend bewustzijn.

De gang der werkelijkheid van voorstelling tot begrip is de denkgang der werkelijkheid of het werkelijke denken. In het denken wordt voortgeschreden van voorstelling tot begrip. De in de uitwendige en inwendige ervaring gegeven aanschouwing moet worden *overdacht* om tot den zin, de beteekenis of de waarheid daarvan door te dringen. Zoo is er geen begrip der waarheid, geen wijsheid dus, zonder ervaring. En toch is de waarheid geen ervaring en geen aanschouwing, ze is niet ervaarbaar en niet aanschouwbaar. Ze is niet slechts *voor ons* niet ervaarbaar en niet aanschouwbaar, zij is naar eigen wezen datgeen dat niet te ervaren en dat niet te aanschouwen of voor te stellen, doch slechts te denken is.

De objectieve werkelijkheid heeft in haar onmiddellijkheid geen waarheid. Zoo is ook de waarheid niet objectief, geen object onder de objecten, niet bestaand. *De waarheid bestaat niet*, doch is te denken. Het bestaande is het objectieve, het beperkte, het veranderlijke en vergankelijke en dat is *als zoodanig* geen waarheid, al doet het in de waarheid mede.

Het denken is de weg tot de waarheid. Deze weg is vol van dwalingen. De werkzaamheid van het denken is niets anders dan een strijd tegen dwalingen. Hoe is nu de ware denkgang?

Aanvankelijk is er iets bevreemdends in de verhouding tusschen de alomvattende werkelijkheid en *hare* waarheid. Men vraagt zich af, wat het onderscheid tusschen de alomvattende werkelijkheid en hare waarheid toch wel te betee-

kenen heeft. Heeft dan de werkelijkheid, zooals ze *is*, geen waarheid?

Kan er wel andere waarheid zijn, kan de waarheid wel iets anders zijn dan de algemeene beschrijving van de in de werkelijkheid voorkomende bijzondere vormen en bijzondere feiten?

Kan de waarheid der werkelijkheid iets anders zijn dan een beschrijving van wat is, en een verhaling van wat gebeurt?

Kan de waarheid wel iets anders zijn dan uitkomst van stelselmatig zuivere en nauwlettende ervaring, van nauwkeurige waarneming, uitkomst dus van de empirische wetenschappen (ervaringswetenschappen)?

Die de voorafgegane ontvouwing der verhouding tusschen de werkelijkheid en de waarheid, die eigenaardige verhouding, heeft begrepen, die zal beseffen, dat de wetenschap, hoe nuttig en onontbeerlijk zij ook is, hoezeer zij noodwendige fase van de zelfbevrijding des geestes is [1]), toch niet het wereldraadsel vermag op te lossen, niet de waarheid vermag te geven. Dit is ook niet haar taak. Taak der wetenschap is de stelselmatige vergaring van stelselmatig geordende *kennis* van de zijns- en gedragingswijze der objectieve werkelijkheid. Zij moet daartoe beginnen met een stelselmatige en nauwgezette beschouwing van de objectieve werkelijkheid.

De wetenschap blijft echter niet bij de onmiddellijke aanschouwing staan. Aanschouwd wordt

---

[1]) Zie het derde hoofdstuk: De Wetenschap.

het verenkelde: het individu en het geval; het algemeene: de soort en de wet wordt niet aanschouwd, doch bedacht. De wetenschap ordent haar kennis in een systematische beschrijving der vele bijzondere soorten van zijnsvormen en van feiten en in een systematische beschrijving der algemeene regels van de toedrachtswijs der bijzondere feiten van iedere soort en de gedragingswijs der verschillende soorten van zijnsvormen.

Dusdoende is de wetenschap niet zoo passief en slechts het gegevene weergevend als zij meent te zijn. Zij geeft het gevondene niet weer zooals zij het vindt. Ook de wetenschap vormt het gevondene om in vormen van den geest. Ze gaat veralgemeenend te werk, boekt a.h.w. het toevallig gevondene, enkele, in de algemeene rubrieken of kategoriën van den geest en brengt daarmede 't toevallige, enkele, onmiddellijk-gevondene, in gedacht, algemeen-geldig en noodwendig verband. Hierdoor wordt de chaotische veelheid van waarnemingen tot het samenhangend en systematisch geordend geheel der 'ervaring' gemaakt.

De beoefenaars der wetenschap bepalen zich echter dikwijls niet tot de eigenlijke taak der wetenschap. Zij bepalen zich veelal niet tot de algemeene beschrijving van feiten en vormen, doch streven ook naar een verklaring. Met de poging tot verklaring van de feiten en vormen treedt de vakgeleerde buiten zijn vak, buiten de wetenschap in het algemeen. Daarmede wordt het gebied der wijsbegeerte betreden. En de vak-

geleerde, hoe bekwaam of voortreffelijk ook in eigen vak, is op dit gebied uiteraard een leek. Zoo komt het, dat wijsgeerige misvattingen, waar de wijsbegeerte reeds lang overheen is, wederom als nieuwste wetenschappelijke hypothesen opduiken. Zoo het natuurwetenschappelijk materialisme van Büchner en Haeckel, terwijl toch het materialisme als leer aangaande het wezen der werkelijkheid sedert Kant een onhoudbaar standpunt is.

De wetenschappelijke geest is in de negentiende eeuw buitengewoon vruchtbaar geweest, zij heeft resultaten gegeven, die de grootste bewondering afdwingen. En dit op velerlei gebied der wetenschap. Die eeuw en het begin der onze kunnen bogen op reusachtige vorderingen en dit niet alleen op het gebied der natuurwetenschappen, doch ook op dat der geesteswetenschappen (geschiedenis, staathuishoudkunde, psychologie, sociologie) en op dat der wiskundige wetenschappen.

Naast die groote lichtzijden staat een schaduwkant. De deugdelijke wetenschappelijke arbeid werd dooreen gemengd met ondoordachte verklaringspogingen. Een netwerk van hypothesen en theorieën werd uitgedacht, die het gegevene zonder rest moesten verklaren. Die ten behoeve der wereldverklaring gefantaseerde begrippen, nestelden zich zoo vast in de wetenschappelijke hoofden, dat zij voor even werkelijk werden aangezien als de objectieve werkelijkheid.

Aan het objectief bestaan van moleculen en atomen, van ether, van hunne trillingen werd en wordt vastelijk geloofd.

De omzetting der werkelijk aanschouwde dingen en feiten in de gehypostateerde dingetjes en beweginkjes der fantasie werd zoo gewoon, dat ze automatisch en onbewust geschiedt. De formuleering der werkelijke wetenschappelijke vondsten geschiedt in de bewoordingen aan de hypothesen en theorieën ontleend.

Van de wetenschap werd verwacht, wat zuivere wetenschap niet bij machte is te geven: de oplossing van het wereldraadsel, begrip van het ware wezen der werkelijkheid.

Ontgoochelingen konden niet uitblijven en bleven niet uit, iedere theorie bleek onhoudbaar en moest voor nieuwe plaats maken.

Dat gaf aanleiding om te spreken van het bankroet der wetenschap.

Doch de wetenschap als zoodanig kan niet bankroet gaan, zij is noodzakelijk moment in de zelfbevrijding des geestes. Wat bankroet ging, wat telkens bankroet gaan zal, dat zijn de verklaringspogingen, de metaphysische constructies van wetenschappelijk bekwame doch wijsgeerig ongeschoolde geleerden.

Niettegenstaande opeenvolgende ontgoochelingen heerscht thans nog deze geestesrichting vrijwel oppermachtig in de kringen van wetenschap en — wijsbegeerte. Want hier had een merkwaardige verwarring des geestes plaats. De wetenschapsbeoefenaars liefhebberden op 't gebied der wijsbegeerte. En de wijsgeeren werden „wetenschappelijk".

Het is hier niet de plaats voor een uitvoerige

kritiek op de kwasi-wetenschappelijke maar eigenlijk wijsgeerige, doch dan verkeerd-wijsgeerige, verklarende hypothesen en theorieën. Zoo moet hier helaas veel bij enkele verzekeringen blijven. Doch bij de bespreking van den strijd om de waarheid mocht deze dwaalrichting van onzen tijd niet geheel onbesproken en onweersproken blijven.

De gedachtengang bij den bouw van hypothesen en theorieën is de volgende. Uit de gegeven waarneming leiden we af de algemeene zijnsvormen en het wettisch verband bij alle gebeuren van de objectieve werkelijkheid. Wij constateeren de soorten en de wetten. Doch dat die zijn zooals ze zijn, dat heeft voor ons geen logische noodwendigheid, dat blijft voor ons een willekeurigheid.

De werkelijkheid moet op zichzelf anders zijn dan ze ons verschijnt. Kennis van de werkelijkheid zooals ze op zichzelf is, zou ons van al de zijnsvormen en van al het gebeurende de logische noodwendigheid doen zien. Kenden wij de wezenlijke werkelijkheid dan was er niets willekeurigs in de ordening der vormen en in de wetten.

Wij kunnen nu wellicht door kennis van het verschijnsel tot het ware wezen van dit verschijnsel doordringen, door onderstellingen van dat wezen te maken en te probeeren in hoeverre het uit zoo een onderstelling logisch voortvloeiende met het werkelijk verschijnsel overeenstemt. Stemt hetgeen uit zoo een onderstelling (hypothese) logisch voortvloeit (de theorie) met een verschijnsel-

soort overeen, dan is hypothese waarschijnlijk juist. Die waarschijnlijkheid neemt toe, wanneer de op die ééne hypothese gegronde theorie zoo kan worden uitgebreid, dat zij niet slechts met een, doch met meerdere verschijnselsoorten overeenstemt. En ook wanneer de uit een betrekkelijk klein aantal eenvoudige hypothesen door redeneering (dus logisch) af te leiden theorie met een betrekkelijk groot aantal verschijnselsoorten overeenkomt. Men zegt dan dat die betrokken verschijnselsoorten door de theorie dier hypothesen verklaard zijn.

Zijn er feiten of verschijnselsoorten, die met de theorie strijden, dan is de theorie weerlegd. Er is dus groot verschil tusschen een theorie en een wet. Een wet wordt inductief uit het ervaren bijzondere afgeleid, zij *constateert* wat algemeen bij alle bijzondere gevallen geschiedt, zij constateert doch verklaart niet.

Een theorie is de logisch-deductieve bedenking van het gebeuren, dat eenige onderstellingen (hypothesen) als hun logisch noodwendig gevolg meebrengen. De fout van dezen denktrant is eene verwarring van onwaarheid en onwerkelijkheid.

Wij zagen, dat de objectieve werkelijkheid zoo op zichzelf geen waarheid heeft. De ontwerper van „wetenschappelijke" theorieën houdt echter onze objectieve werkelijkheid voor onwerkelijk. Hij construeert nu een andere, van onze objectieve werkelijkheid geheel afwijkende, doch eveneens *objectieve* werkelijkheid en deze wordt door hem als de *echte* werkelijkheid beschouwd.

Als bouwsteenen voor deze constructie heeft hij echter niets dan elementen aan onze werkelijkheid ontleend.

De elementen, waarin ons ontledend denken de volle en rijke concrete werkelijkheid onderscheidt, zijn op zichzelf abstracties. In plaats van onze kwalitatief rijkgelede concrete werkelijkheid stelt hij dus een abstracte werkelijkheid van slechts één of zeer weinig kwaliteiten.

Dat onwerkelijk product van de abstraheerende verbeelding wordt verzelfstandigd en geloofd de echte werkelijkheid te zijn.

Veel meer bevreemdend dan dat zoo een kwaliteitrijke werkelijkheid er is, moet het zijn, dat de werkelijke kwaliteit-arme werkelijkheid de schijn geeft van die veelheid en rijkdom van kwalitatief onderscheiden verschijnselsoorten. Uit die kwaliteit-arme gehypostaseerde werkelijkheid der „wetenschappelijke" verbeelding is echter door logische redeneering alleen, nooit onze kwaliteitrijke werkelijkheid te halen.

Er zijn dan ook inderdaad veel meer hypothesen noodig dan de grondhypothesen der theorie, om uit de werkelijkheid der theorie onze rijke werkelijkheid te maken.

De overeenstemming van ieder door de theorie verklaarde verschijnselsoort met een uit de grondhypothesen geconstrueerde constellatie, is eveneens hypothese. En de in die laatste hypothesen onderstelde overeenstemming (bijv. van warmte met molecuulbeweging, van licht met ethertrillingen, van leven met chemische of met electrische

verschijnselen) blijft onverklaard en onverklaarbaar. De schranderste geleerden beginnen dit ook wel in te zien en erkennen in hun gezegde, dat iedere verklaring een tautologie is, de principiëele onvoldoendheid en onhoudbaarheid van iedere verklaring, het onvermogen om te verklaren, niet slechts van deze of die verklaring, doch van iedere verklaring als zoodanig.

Dit ware inzicht voert hen tot het agnosticisme, de leer, dat de waarheid in beginsel voor ons onbereikbaar is, een leer, die hoewel wijsgeerig onwaar, voor wetenschappelijken arbeid ongevaarlijk, ja zelfs nuttig is, omdat zij voor metaphysische escapades beschermt.

Het agnosticisme heeft ook van zijn standpunt uitgaande gelijk, doch zijn standpunt, dat is zijn waarheidsbegrip, deugt niet.

Het is dit verkeerde standpunt: dat *onze* objectieve werkelijkheid een onwerkelijke schijn zou zijn en dat als waarheid zou zijn te zoeken, een andere op zichzelf en buiten relatie met ons bestaande werkelijke objectiviteit. Hierbij wordt niet beseft, dat een andere dan onze objectiviteit een onwerkelijke objectiviteit is en dat een objectiviteit zoo op zich zelf en niet voor een subjectiviteit heelemaal geen objectiviteit is. Want iets is juist daarin objectiviteit, dat het *voor* wat anders is, *voor* de subjectiviteit is.

Welke *andere* objectiviteit wij, subjecten, nu ook bedenken mogen, zij is altijd objectief *voor* ons. De waarheid van de onmiddellijk-onware-objectiviteit-voor-ons is niet een *andere* objec-

tiviteit, niet een objectiviteit-op-zich-zelf-en-niet-voor-ons; de waarheid van onze onmiddellijk-onware objectiviteit is juist *voor ons;* het is de ware beteekenis *voor ons van die objectiviteit.*

Verstaan we onder waarheid een andere objectiviteit dan de ons gegevene werkelijke objectiviteit, verstaan we onder waarheid een objectiviteit zoo heelemaal op-zich-zelf en buiten alle relatie met ons, ja dan spreekt het van zelf, dat zoo een waarheid in beginsel voor ons onbereikbaar is.

Immers, bereikten we haar, dan was ze iets voor ons en dus niet de waarheid.

De waarheid is niet onze objectiviteit, niet de ons onmiddellijk gegeven objectieve werkelijkheid, doch nog veel minder een andere objectiviteit, een objectiviteit buiten ons en niet voor ons.

De waarheid is begrip *in* of *van ons* aangaande de beteekenis *voor ons van* de objectieve werkelijkheid, d. i. van hetgeen *werkelijk* is als onze objectiviteit.

De waarheid is begrip, begrip *van* ons en begrip *van* de objectieve werkelijkheid, begrip *in* ons en begrip *over* de objectieve werkelijkheid en zoo eenheid van het sub- en objectieve.

De waarheid is geen object onder *onze* objecten en veel minder object buiten onze objecten, object buiten ons en buiten onze objecten. De waarheid is niet objectief, de waarheid *bestaat niet.*

De waarheid *is niet,* doch als begrip van de onvergankelijke beteekenis der werkelijkheid *is zij te denken,* is ze *denkbaarheid.*

Zij is niet *maar* een gedachte, een vluchtigheid, nog vluchtiger dan het vluchtige subject, dat haar denkt. Zij is de Eeuwige gedachte, het eeuwige denken, het oneindige denken, dat zichzelf onvergankelijk bestendigt in alle vergankelijkheid der eindigheden.

Het Ware is niet het ware *object*, want het is de waarheid ook van ons. subjecten; het Ware is ook niet het ware *subject*, want het is de waarheid ook der objectiviteit.

Als het ware denken is de waarheid idee.

Doch niet *een* idee, niet een of ander abstract en onwerkelijk denkbeeld van u of van mij. De waarheid is *de* idee der werkelijkheid en zoo niet onwerkelijk denkbeeld, doch *werkelijke* idee, de Idee die zich heeft verwerkelijkt tot de alomvattende oneindige werkelijkheid.

Het is de Idee, die *zich* heeft verwerkelijkt, omdat als oneindige Idee niets buiten haar valt.

En toch, in die zelfverwerkelijking verwerkelijkt zij niet zichzelf zoo zonder meer doch wat anders, omdat zij in zichzelf oneindig onderscheiden is.

Alvorens echter de zeer moeilijk te vatten verhouding tusschen de oneindige werkelijkheid en haar waarheid vollediger te ontvouwen, zal ik eerst in een volgend hoofdstuk de onhoudbaarheid der filosofische stelsels bespreken.

II.

De filosofische stelsels.

De verhouding tusschen de werkelijkheid en *haar* waarheid is een zeer moeilijk te begrijpen verhouding. Het is aan de misvatting van deze verhouding, dat de velerlei dwalingen ontspringen.

Het begrijpen van wat hier gezegd zal worden over die verhouding kost veel inspanning. Het zal daarom goed zijn bij de lezing niet te zeer de aandacht in polemische richting af te leiden, doch eerst alle aandacht te concentreeren op het begrijpen van de bedoeling van al het hier gezegde.

Eerst als helder en *juist* begrepen is, wat met het gezegde bedoeld is, dan eerst kan een kritische (en niet polemische, d.i. gelijkhebben willende) overdenking van het gezegde op zijn plaats en vruchtbaar zijn.

Vooraf ga hier eerst een verkorte en tevens verduidelijkende samenvatting van het in de twee voorafgaande hoofdstukken ontvouwde.

Het streven naar waarheid is ons onuitroeibaar ingeplant. *Wat* we echter zoeken als we waarheid zoeken, dat is ons niet zoo onmiddellijk duidelijk. Zoo ontstaat reeds hierover verschil van opvatting. Sommigen ontzeggen zelfs aan het waar-

heidsbegrip allen zin. Dat ons waarheidsbegrip geen zin heeft, dat houden dezulken echter wel voor waar. Zij moeten dus hun ontkenning van iedere waarheid aldus formuleeren: de waarheid is, dat er geen waarheid is, en dwaling is het, dat er dwaling is.

Hiermede echter blijkt de loochening van het waarheidsbegrip zinneloos en onhoudbaar. Het waarheidsbegrip laat zich niet afwijzen, *omdat het zich juist in en door zijn uitgesproken loochening, stilzwijgend handhaaft.*

Het streven naar waarheid laat ons niet los. *Wat* bestreven we echter met dat streven naar waarheid? Allereerst is van de waarheid te bedenken, dat de waarheid denkbaar is. En wel gedachte van wat eeuwig geldt, en met logische noodwendigheid geldt. *De waarheid is het met logische noodwendigheid eeuwig geldige.* En het logisch noodwendig geldige is *het van-zelf en voor-zichzelf-sprekende.*

Al het gedachte, alle denkbaarheid is gedachte *van* iemand *over* iets. Hetgeen, dat geldt moet gelden *voor* iemand en *van* iets. De waarheid is gedachte *van* ons *over* de alomvattende werkelijkheid; zij geldt *voor* ons en *van* de alomvattende werkelijkheid. Doch wij, ons denken, behoort tot de werkelijkheid. De vraag of deze logische noodwendigheid alleen geldt voor ons, voor het menschelijk denken, of dat zij geldt voor al wat denkt, deze vraag heeft voor ons in het geheel geen zin, daar wij alleen met het menschelijk denken te maken hebben en al wat daar

buiten valt ons niets, maar dan ook volstrekt niets aangaat.

In het streven naar waarheid is dus begrepen een onderscheiding van denkende en overdachte werkelijkheid. Daar beide tot de werkelijkheid behooren, kunnen we deze onderscheiding noemen een zelfonderscheiding der werkelijkheid. De te overdenken werkelijkheid moet zijn een ter overdenking gegeven werkelijkheid, die de werkelijkheid zich geeft. De gegeven werkelijkheid is de *verschijnende* of de *aanschouwde* werkelijkheid. De overdenkende werkelijkheid moet beginnen met *aanschouwende* werkelijkheid te zijn. De bovenbedoelde zelfonderscheiding der werkelijkheid is dus allereerst zelfonderscheiding in *aanschouwende* en *aanschouwde* (verschijnende) werkelijkheid.

De werkelijkheid voor zoover zij aanschouwt en overdenkt heet *subjectieve* werkelijkheid; voor zoover zij aanschouwd wordt (of verschijnt) en overdacht wordt, objectieve werkelijkheid. Het streven naar waarheid houdt dus in de zelfonderscheiding der werkelijkheid tot subjectieve en tot objectieve werkelijkheid. Doch het houdt meer in. Het houdt tevens in een onvrede van het subjectieve met het objectieve, zooals dit aan het subjectieve onmiddellijk gegeven is. Dat is dus een onvrede van het aanschouwende met het aanschouwde. De aanschouwende werkelijkheid wil niet blijven staan bij het onmiddellijk gegevene aanschouwde; zij wil voortschrijden en doordringen tot de waarheid daarvan. *Zoo* als het

onmiddellijk gegeven is, heeft het aanschouwde voor het aanschouwende geen waarheid. Het aanschouwende heeft dus geen vrede met het aanschouwde.

Maar daarmee heeft het geen vrede met zichzelf, met eigen aanschouwen. Het wil zelf niet blijven wat het allereerst is, het wil niet slechts aanschouwend blijven. Door het denken over het aanschouwde of ervarene wil het tot de waarheid van dat aanschouwde of ervarene voortschrijden. Als het die waarheid heeft, dan is het zelf overgegaan van blootelijk aanschouwen tot begrijpen. Het aanschouwde heeft zoo in zijn voorloopige onbegrijpelijkheid *onmiddellijk* geen waarheid. Het verhult *zijn* waarheid. Het heeft dus toch wel waarheid, doch het heeft de waarheid verhuld. Het heeft waarheid als zijn vooreerst nog verhulde, doch te ontcijferen *beteekenis*. Zoo is de objectieve werkelijkheid, zooals zij onmiddellijk is of aanschouwd wordt, *teeken* voor de waarheid.

De subjectieve werkelijkheid kent geen waarheid toe aan de objectieve werkelijkheid zooals zij *onmiddellijk* is of schijnt te zijn, doch beschouwt haar als *teeken* voor de waarheid. Want de waarheid is het logisch-noodwendig geldige. En de zijns- en gedragingswijze der objectieve werkelijkheid is alles behalve logisch-noodwendig. Daarin is veel onredelijks, veel onbegrijpelijks. Het is dit onredelijke, m.a.w. dit onbegrijpelijke (of onbegrepene) van de objectieve werkelijkheid, dat ons (d.i. de subjectieve werkelijkheid) prikkelt tot het bedenken van den redelijken zin of be-

teekenis, die in die onredelijke verschijnende werkelijkheid verborgen moet zijn. De subjectieve werkelijkheid houdt zich van te voren overtuigd (hetzij bewust, hetzij onbewust), dat zij het redelijke, dat zij in zichzelve heeft en weet, ook in de objectieve werkelijkheid zal moeten weervinden. Het onredelijke der werkelijkheid, zooals die verschijnt, laat zij niet op zichzelve gelden, zij houdt dit voor *schijn*, niet voor het ware *wezen* der werkelijkheid.

Het wezen der werkelijkheid moet redelijk zijn. Zoo brengt het streven naar waarheid mede het opsporen van het ware, achter de verschijnende werkelijkheid verborgen, *wezen* der werkelijkheid. Dit zoeken naar het wezen der werkelijkheid geeft aanleiding tot velerlei dwalingen. Bronwel dier dwalingen is een vooropgesteld verkeerd begrip van hetgeen als *wezen* der werkelijkheid gezocht wordt.

Men meent te moeten zoeken naar hetgeen de werkelijkheid *op zichzelf* is. De werkelijkheid is veelzijdig; ze is kwantitatief en kwalitatief rijk geleed. Buiten de alomvattende werkelijkheid is voor ons niets te vinden of te bedenken. Iedere bepaling, die door ons van den waren aard, van het ware wezen der werkelijkheid gegeven wordt, moet dus aan die werkelijkheid zelf ontleend zijn en moet dus een van de vele werkelijke zijden dier werkelijkheid zijn.

De vraag, het zoogenaamde ontologische probleem, wordt dan: wat is de ware aard, wat is het wezen van het werkelijk zijnde?

Is dit wezen *monistisch* als eenheid op te vatten, of *dualistisch* als twee aparte werkelijkheden: een uitgebreide en een denkende werkelijkheid, of wel is het *pluralistisch* te beschouwen als een veelheid?

Is het wezen der werkelijkheid *het zijnde* (Eleatische filosofie [1]) of is het *het niet-zijn* (Hindoefilosofie), ofwel is met Heraklitus van Ephese [2]) het wezen der werkelijkheid als *het worden* te beschouwen („alles vloeit"), of met Pythagoras [2]) als *getal*?

Is het wezen der werkelijkheid het zijnde en meer bepaaldelijk het ruimtelijk voorhandene, *de realiteit* (realisme)?

Of wel is het realiter voorhandene slechts schijn en het wezen der werkelijkheid iets anders dan de ruimtelijk uitgebreide realiteit, dus de een of andere *idealiteit* (idealisme)?

En als het wezen der werkelijkheid monistisch, als enkelvoudig te beschouwen is, is dan het enkelvoudige wezen *stoffelijk* (materialisme), ofwel is het psychisch (psychisch monisme)?

Moet daarentegen het wezen der werkelijkheid pluralistisch als een veelheid van gelijke of gelijksoortige eenheden worden opgevat, dan blijft de vraag: is het wezen der werkelijkheid veelheid van op zichzelf staande of aparte bewustzijnen, bewuste eenheden, *monaden* [3]) (Leibnitz)

---

[1]) Grieksche wijsgeerige school.
[2]) Grieksch wijsgeer.
[3]) In de beteekenis aan dit woord door Leibnitz gehecht, niet die waarin de theosofie dit woord gebruikt.

— ofwel is het met de moderne positivisten (Mach, Ziehen e.a.) op te vatten als een veelheid van gewaarwordings-elementen en dus het ik, de bewuste eenheden, het bewustzijn niet wezenlijk doch slechts schijn voor wat in wezen eigenlijk een samenhangend complex van zulke alleen werkelijke gewaarwordings-elementen is?

Zijn, met andere woorden, de bewustzijnen werkelijk en hun inhoud schijn, of juist andersom de elementen der bewustzijnsinhoud werkelijk en de bewustzijnen slechts schijn.

Of is noch het bewustzijn, noch ook dat waarvan dat zich bewust is, wezenlijk en is met von Hartman (Philosophie des Unbewussten) het oorspronkelijke wezen der werkelijkheid als onbewust te beschouwen?

Indien het wezen der werkelijkheid in de ruimte uitgebreide realiteit is, hoe is dan wederom het wezen dier realiteit?

Is het wellicht een veelheid van geheel op zichzelf staande, aparte, onvergankelijke en ondeelbare stoffelijke dingetjes, *atomen*? (atomisme).

Zoo ja, dan is alweer de vraag, wat is het wezen dier atomen?

Hebben zij alleen uitgebreidheid, zwaarte (massa) en beweging en zijn zij verder geheel kwaliteitloos; hebben zij dus slechts drieërlei soort hoeveelheid: ruimtelijke inhoud, hoeveelheid van massa (gewicht) en grootte van snelheid en daarbij nog als vierde bepaling een bewegingsrichting?

Zijn ze overigens geheel en al onderscheiden? (mechanisch atomisme).

Ofwel zijn zij behalve dat bovengenoemde ook nog behebd met onderscheiden chemische en wellicht ook physische kwaliteit, zoodat er *wezenlijk* juist zooveel atoomsoorten bestaan als er elementaire (scheikundig onsamengestelde) stoffen in de objectieve werkelijkheid aanwezig zijn (chemisch atomisme)?

Of moeten we met den scheikundige Ostwald aan de atomen de uitgebreidheid ontzeggen en ook hun massa, snelheid en bewegingsrichting niet als tot hun wezen behoorend beschouwen; moeten we de atomen in hun wezen opvatten als onstoffelijke en geen uitgebreidheid hebbende meetkundige punten, ieder met een verschillend energiekwantum (hoeveelheid arbeidsvermogen) behebd (Ostwald's energetica of energetisch atomisme)?

Moeten we onze chemisch-kwalitatieve atomen met hun verschillende atoomgewichten en hun verschillende chemische en physische eigenschappen niet als enkelvoudig beschouwen, doch beschouwen als te bestaan uit verschillend geordende complexen van verschillende aantallen eener volkomen gelijke en geheel en al ononderscheidbare *werkelijke* atomen, zooals de onlangs ontdekte ontledingen en overgangen van chemisch-elementaire stoffen heeft doen onderstellen? (Zie voor populaire uitlegging: Duncan: „Moderne Wetenschap").

Is er dus *wezenlijk* slechts *een* enkele stofsoort?

Ofwel zijn er juist integendeel een veel grooter aantal verschillende stofsoorten dan onze ± 70 verschillende stoffelijke atomen.

Zijn de vele zeer onderscheiden (en wel bepaaldelijk in fijnte-graad, dat is dus in atoomgrootte onderscheiden) stofsoorten ieder voor zich weer in verscheidene ondersoorten verdeeld?

Behooren al onze atoomsoorten tot een enkele hoofdsoort: de grove stof.

Behoort de door de natuurkundigen hypothetisch aanvaarde onzware stofsoort, de ether, tot een fijnere soort, en zijn verstand, ziel en geest niet anders dan als allengs fijnere of ijlere stofsoorten op te vatten, zoodat we het wezen der werkelijkheid *realistisch* en *multi-materialistisch* als een in dezelfde ruimte elkaar doordringende en toch aparte stoffelijke gebieden, ieder bestaande uit eigen stofsoort met eigen fijnte (stofkorrelgrootte), hebben te beschouwen zooals de ontologie van het hedendaagsche tot een bepaald stelsel verengde en op iedere vraag een stellig antwoord gevende, theosofie dat doet? Is de Geest en zijn Waarheid niet mechanisch-materialistisch op te vatten als bewegende stof, doch statisch multimaterialistisch te beschouwen als niets anders dan een bepaalde stof, alleen een graad of wat fijner, d.w.z. uit kleinere deeltjes bestaande, dan onze grofstoffelijke stof? En waarom dan juist fijner?

Ook heeft men al gevraagd of niet dat, wat ons *zware* stof toeschijnt, in wezen wellicht onstoffelijke, althans onzware electriciteit zou zijn.

Is het wezen van de stof dood, dan is het eenigszins bevreemdend waar het leven vandaan komt; is daarentegen de stof in wezen levend, dan bevreemdt wederom dat wat ons levenlooze stof lijkt.

Zoo heeft men ook al gemeend het leven tot het wezen der stof te moeten verklaren en al het levenlooze voor onwezenlijken schijn te houden, tegenover de vroegere materialistische opvatting, die het wezen der werkelijkheid voor levenlooze stof hield en het leven derhalve als onwezenlijke schijn opvatte. Zoovele vragen zoovele opvattingen.

Ieder der bovengenoemde opvattingen omtrent het wezen der werkelijkheid en nog vele andere niet opgesomde heeft haar aanhangers en haar bestrijders. Ofschoon nu zeer zeker niet al die opvattingen gelijkwaardig mogen heeten, daarin komen ze allen overeen, dat ze eenzijdig één kant van de vele *werkelijke* kanten der veelzijdige werkelijkheid naar voren keeren en dezen *eenen* kant, met uitsluiting van alle andere, als den eenig *waren* kant, als het wezen der werkelijkheid beschouwen.

Voor ieder dier eenzijdig filosofische (waaronder dan verkeerd- en onbeholpen filosofische) opvattingen is aanleiding en zijn gronden aan te voeren, geeft de werkelijkheid aanleiding en zijn aan de werkelijkheid gronden te ontleenen.

De werkelijkheid zelf, de kwantitatief en kwalitatief zoo rijk gelede éëne en éënige werkelijkgeeft door haar veelzijdigheid aanleiding tot al die eenzijdige opvattingen.

Gesteld nu al eens, dat de werkelijkheid in haar wezen een dier boven opgesomde denkbaarheden ware, dan is daarmede toch niet volledig het wezen der werkelijkheid beschreven. Immers

al die schijn, die schijn van al dat andere, niet-wezenlijke, doet toch ook in de werkelijkheid mee, is toch *werkelijke* schijn.

Indien een dier boven opgesomde denkbaarheden bij uitsluiting het wezenlijke van de werkelijkheid is, dan behoort het toch weer tot het wezen van dat wezenlijke om den schijn van al dat andere te zijn. Door alleen te zeggen wat het wezelijke van die alomvattende werkelijkheid is, zouden we zeer onvolledig en dus onjuist over die werkelijkheid inlichten. Om de werkelijkheid volledig te doen kennen moet dit allereerst aangevuld worden met een nadere omschrijving van dit wezenlijke.

We zouden dan moeten zeggen, dat het wezen van dit wezenlijke is: schijn van dat vele kwantitatief en kwalitatief onderscheidene te geven. Het wezen van het wezenlijke is dan schijn te zijn. Nergens doet de werkelijkheid zich zuiver voor zooals zij, volgens een dier vele opvattingen, in haar wezen zou zijn. Het wezen van het wezen der werkelijkheid is dus heelemaal schijn.

Wat bedoelen wij echter met dat onderscheid, dat wij maken tusschen wezen en schijn?

Wat willen we er eigenlijk mede zeggen, als we het wezen der werkelijkheid deze of die aparte denkbaarheid noemen (bijv. eenheid of tweevoudigheid of materie of psyche of atomen) en al het ander schijn?

Gemeend wordt daarmee, dat de werkelijkheid op zichzelf en dus afgezien van eenig subject dat wezenlijke zou moeten zijn. Die vraag echter naar

het wezen-op-zichzelf der werkelijkheid, die vraag is een ondoordachtheid. Die vraag wordt niet minder ondoordacht, ook al beseft men, dat een antwoord door ons slechts hypothetisch — niet met zekerheid, doch slechts met meer of met meer of mindere waarschijnlijkheid — is te geven. Men zegt — en terecht — we kunnen niet buiten ons zelf treden en we kunnen dus nooit controleeren of de werkelijkheid nu ook inderdaad op-zichzelf datgeen is wat wij haar vermoeden op-zichzelf te zijn. Doch wanneer we nu slechts een vermoeden hebben hoe de werkelijkheid naar waarschijnlijkheid is of zou kunnen zijn, dan hebben *wij* toch een vermoeden hoe *wij* de werkelijkheid-op-zichzelf te denken hebben, m.a.w. hoe de werkelijkheid-op-zichzelf waarschijnlijk *voor ons* is.

Gesteld nu eens, dat dat vermoeden juist is — en daarop hopen we toch immers — wat weten we dan anders dan hoe *wij* de werkelijkheid-op-zichzelf te *denken* hebben, dat is dus alweer wat de werkelijkheid *voor ons* is. Ja, wat is zelfs de bloote en nog niet nader bepaalde gedachte van de *werkelijkheid-op-zichzelf* anders dan een *gedachte van ons*, dan een *onzer denkbaarheden*.

Hoe wij het antwoord ook geven, hetzij apodiktisch (met absolute zekerheid), hetzij hypothetisch (onderstellender wijs), en in dat laatste geval met welke graad ook van waarschijnlijkheid, hetzij met groote waarschijnlijkheid, hetzij slechts als een bloot vermoeden, het antwoord zegt altijd wat de werkelijkheid met zekerheid, met waar-

schijnlijkheid of naar vermoeden *voor ons* is, hoe *wij* met zekerheid, met waarschijnlijkheid of met vaag vermoeden de werkelijkheid-op-zichzelf hebben te denken.

Vragen is een denkwerkzaamheid en antwoorden eveneens. Zoo is dan in elke vraag, dus ook in de vraag naar het wezen der werkelijkheid stilzwijgend opgesloten, de vraag: *wat hebben wij te denken;* bij deze vraag dus: wat hebben *wij te denken* van het wezen der werkelijkheid, of wel wat is de werkelijkheid *voor ons denken* of *voor ons.*

De vraag naar het *wezen-op-zichzelf* en *niet-voor-ons* der werkelijkheid is dus nader doordacht de vraag, wat is *voor ons* het wezen der werkelijkheid-*niet-voor-ons.* Zoo blijkt deze vraag een zinledigheid.

Werpt men tegen: „Maar we kunnen ons toch voorstellen, dat er een werkelijkheid is buiten alle relatie met ons, we kunnen toch denken dat er een werkelijkheid op zichzelf is, dan is te antwoorden: Zeker wij kunnen ons dat voorstellen en we kunnen dat denken, doch het gaat er niet om wat wij ons kunnen voorstellen en wat wij kunnen denken. Wij kunnen ons een werkelijkheid op-zichzelf denken; ik heb het er hier haast doorloopend denkende over gehad en we kunnen dat eigenlijk toch ook al weer niet, want als we een werkelijkheid-op-zichzelf denken dan denken wij wat anders — omdat *wij* die werkelijkheid-op-zichzelf *denken* en die gedachte dus niet op-zichzelf doch voor-ons is.

Hiermede is niet bedoeld en dan ook niet gezegd, dat er geen werkelijkheid zou zijn buiten het beperkte en eindige subject, zooals dat de opvatting van het Berkeley'sche idealisme is of schijnt („zijn is waargenomen worden").

De vraag naar het wezen-op-zichzelf van de werkelijkheid is een ondoordachte vraag en niet slechts in dit of in dat antwoord op de vraag schuilt een denkfout, ook niet slechts in alle tot dusver gegeven antwoorden: de vraagstelling zelf is een denkfout, in den zin van ondoordachtheid. De vraag moet echter gesteld worden, om er over doordenkende tot het begrip te komen van de ware verhouding van het object en het subject der werkelijkheid. In dien zin is 't stellen der vraag geen denkfout doch eene noodzakelijke voorloopigheid.

De werkelijkheid is oneindige eenheid met oneindig veel zijden, waarbij ook diametraal tegenover gestelde zijden zijn. Die eene veelzijdige werkelijkheid is niet te vereenzelvigen met een harer oneindig veel denkbare kanten, met een harer bijzondere denkbaarheden. Zij is niet een samenraapsel van al die bijzondere denkbaarheden, doch in ieder harer deelen doen al haar kanten mede. Zij is veelheid van onderling onderscheiden doch samenhangende denkbaarheden.

De dwalingen van de filosofische stelsels vloeien voort uit dat zinneloos zoeken naar een *werkelijkheid-op-zich-zelf*, als een uitsluitend objectieve en geheel-en-al niet subjectieve waarheid. Daardoor dwalen ze allen rond in dorre en doode

verstandelijke afgetrokkenheden, in zinledig afgetrokken begrippenspel.

Het zoeken naar een waarheid als een *werkelijkheid-buiten-ons* voert op doolwegen, die wegleiden van de in beginsel-volledige *waarheid-voor-ons*. Het zijn dwalingen van het denken — in zijn eerste fase: in zijn *verstandelijke* fase. En daar wij allen, ook de meest gevoelvollen onder ons, met verstand behebd zijn, zoo is er altijd gevaar, dat ons denken in deze verstandelijke dwalingen verward geraakt, zoolang wij niet door verstandelijk dóór te denken boven de verstandelijke dwaling uit tot redelijke bezinning zijn gekomen.

Slechts de oppervlakkige en lichtzinnige mensch wil niet denken, wil gedachteloos zijn. De gevoelvolle mensch, de religieuse mensch als zoodanig, denkt; hij doet zelfs juist niets dan denken, als hij in zijn afschuw van het bloot verstandelijk denken, meent het niet-denken te moeten aanprijzen. De religieuse mensch als zoodanig denkt en moet denken; het gaat er bij hem niet om of hij wel of niet zal denken, doch hij goed of verkeerd, meer of minder zuiver zal denken.

De strijd om de waarheid is niets dan de strijd tegen de dwalingen van het denken in zijn eerste, dat is zijn verstandelijke fase. Die strijd is een moeizame en ingespannen denkarbeid. Hij is verstandelijk van aard en kent daardoor weinig verheffiing.

Door de droge en onbewogen intellektueele weerlegging van verstandelijke misvattingen wordt het gemoed niet ontroerd. Bij dien strijd gaat het

voortdurend over futiliteiten, over de dorre verstandelijke afgetrokkenheden. Zoo maakt hij op den gevoelvollen, op den religieusen mensch noodzakelijk den indruk van verstandelijke droogte en gemoedsarmoede. En toch, deze strijd zuivert eerst recht de waarheid van alle intellektualistische onzuiverheden, waaraan niemand, ook niet de meest religieuse, zich geheel kan onttrekken, zoolang zijn denken nog niet tot het inzicht in de dwalingen van het verstand is ontwikkeld.

Eerst dit inzicht behoedt principieel voor nieuwe verstandelijke misvattingen, die de zuivere waarheid verontreinigen. Die op zichzelf dorre overdenkingen zijn te vergelijken met de op zichzelf onfraaie seininrichtingen van een bergspoorweg, welke eerst het wonderschoon gezicht op het berglandschap zonder gevaar ontsluiten. Zoo is de strijd om de waarheid saai en weinig verheffend. Doch zij is noodzakelijke voorbereiding om de heerlijke Waarheid in hare volledige zuiverheid te kunnen begrijpen. Dit moge dan de rechtvaardiging zijn voor de somtijds zoo moeilijk te begrijpen en veelal dorre overdenkingen van deze opstellen over den strijd om de waarheid.

VIERDE GEDEELTE.

DE DWALINGEN DER FILOSOFISCHE STELSELS.

HOOFDSTUK XII.

De werkelijkheid en onze logica.

De filosofische stelsels loopen uit op dorre en doode overdenkingen. Het zoogenaamd ontologisch probleem, de vraag naar den waren aard der werkelijkheid-op-zichzelf, is voor het leven van bijzonder weinig belang.

Als denkoefeningen en tot scherping van het verstand hebben deze overdenkingen zeker hun waarde. Doch overigens hebben we met een werkelijkheid-op-zich-zelf, een door ons niet te beleven werkelijkheid, niets te maken.

Als onderwerp van vakstudie kan het zijn belang hebben, eens te overdenken welk logische gevolgtrekkingen te maken zijn uit de onderstelling, dat achter het werkelijke leven onzichtbare monaden of wel onzichtbare atomen, — een ding op zichzelf of veel dingen op zichzelf, — stoffelijkheid of zieligheid verborgen zijn. Doch in alle werkelijke levensverhoudingen hebben we aan deze of dergelijke logische pluizerijen volstrekt niets. Al die onderstellingen en al die gevolgtrekkingen doen ons niet 't minste begrijpen van wat we beleven.

Het zijn allemaal theoretische en afgetrokken bespiegelingen, die buiten het werkelijke leven staan en die ons als mensch geheel en al koud

laten. Een modern Amerikaansch filosofisch stelsel, de pragmatische filosofie, geeft op de vraag, wat onze waarheidsdrang nu toch eigenlijk zoekt, zoo ongeveer 't antwoord: waarheid is ware kennis en onder ware kennis is hierbij nuttige kennis te verstaan. Nuttige kennis zou volgens die opvatting waarheid zijn! Beter echter is het, dit om te keeren. Nuttige kennis is nog geen waarheid. Doch de kennis der waarheid is nuttig. En wel van een nuttigheid, die hoog boven de materieele alledagsnuttigheid uitgaat.

De waarheid gaat niet buiten het praktische leven om, maar zij gaat daarin evenmin op. De waarheid is de ware beteekenis van wat de werkelijkheid ons doet beleven. De waarheid is het blijvend geldige begrip van de alomvattende steeds wisselende èn toch steeds gelijkblijvende werkelijkheid. Zoeken naar de waarheid is zoeken naar begrip van wat de werkelijkheid ons doet beleven, naar levensbegrip dus, naar levensinzicht. De waarheidsdrang van heel ons geslacht heeft door den loop der eeuwen een schat van levenswijsheid verzameld.

De *stelsels* der wijsgeeren verouderen, doch de spranken van levenswijsheid in hunne werken en in die van schrijvers en dichters behouden hun waarde.

Het nadenken ontspruit uit verwondering over wat de werkelijkheid ons te beleven geeft. Wij verwonderen ons over wat ons onbegrijpelijk voorkomt. Onbegrijpelijk achten we wat niet met onze logica overeenkomt. De beginselfout van de

filosofische stelsels, van de moderne verstandelijke filosofische stelsels is — zeer kort gezegd — deze, dat zij het konflikt tusschen de werkelijkheid en onze logica tracht op te lossen door de werkelijke werkelijkheid, *onze* werkelijkheid, te vervangen door een *andere* werkelijkheid van eigen maaksel, die wèl met onze logica strookt, een werkelijkheid zonder tegenstrijdigheden.

Deze, zelfbedachte, werkelijkheid (van atomen, monaden, substantie, materie, psychische elementen, energie-centra, 't onbewuste, 't ding-op-zichzelf, de wil, het getal, enz.), deze zelf geconstrueerde werkelijkheid van zeer eenvoudige en overzichtelijke structuur, wordt nu geacht *de* werkelijkheid-op-zichzelf te zijn en onze werkelijkheid opgevat als ons verwrongen schijnbeeld, dat ons gebrekkig waarnemingsvermogen door een soort van gezichtsbedrog als het ware van de werkelijkheid-op-zichzelf vormt. Dit is echter juist de verkeerde weg. Als we van de beleefde werkelijkheid iets niet begrijpen, moeten we, om tot begrip van die werkelijkheid te komen, *niet de werkelijkheid doch ons begrip, onze logica wijzigen.*

Als er konflikt is tusschen de werkelijkheid en onze logica, dan hapert het niet aan de werkelijkheid, doch aan onze logica. Wij moeten niet de werkelijkheid wijzigen, totdat zij op onze logica past, doch in het onafwijsbaar, slechts ons te ontveinzen vertrouwen, dat de door ons beleefde werkelijkheid logisch, volmaakt-redelijk zal zijn, onze logica voort ontwikkelen, totdat zij,

zonder haar opzettelijk in die richting te forceeren met de logica der beleefde werkelijkheid zal overeenstemmen.

De tegenstrijdigheden in de werkelijkheid laat zich door de constructie eener andere ontegenstrijdige werkelijkheid niet wegredeneeren. Als een denker dacht het zoo te hebben klaargespeeld, dan kwam al spoedig de kritiek tot de conclusie, dat er toch weer wat aan haperde, dat er toch nog weer een onverklaarbare gaping in 't stelsel aanwezig is. Meestal probeerde de kriticus 't dan op andere wijze om op zijn beurt weer door een ander op onverklaarbare tegenstrijdigheden betrapt te worden. Enkele denkers waren zoo schrander om te erkennen, dat 't hun niet lukte zich een z.g. gesloten wereldbeeld te vormen.

Wij moeten echter niet de werkelijkheid in overeenstemming met ons begrip brengen, doch we moeten ons begrip zoo ontwikkelen, dat 't bij de werkelijkheid komt.

't Klinkt zoo eenvoudig en 't is zoo voor de hand liggend en van zelf sprekend, dat dit de weg tot 't inzicht is — en toch heeft 't eeuwen van ingespannen denkarbeid gekost om dezen weg te vinden. Anderzijds is dat toch zeer natuurlijk. Want onze logika, in al haar ontwikkelingsfasen, ook in haar aanvankelijke abstrakte verstandelijkheid heeft zoo'n evidentie, dat we niet licht op 't denkbeeld komen, dat daar wat aan hapert.

De weg tot begrip van de werkelijkheid met al haar niet weg te redeneeren en soms pijnlijke

tegenstrijdigheden is de stelselmatige oefening en ontwikkeling van ons begrip tot begrip van tegenstrijdigheid. Het zal blijken, dat we daarbij onze natuurlijke logica geenszins geweld hebben aan te doen, doch slechts hebben te ontwikkelen, wat daarin in aanleg reeds aanwezig is en van den aanvang af onbewust meedoet.

De veelheid der elkaar tegensprekende stelsels, die het gewoon gezond-verstand gereede aanleiding geven om te denken, dat de filosofen, waarvan geen twee het met elkaar eens zijn, er blijkbaar allen niets van weten, die veelheid der elkaar tegensprekende stelsels moet toch ook wel iets te denken geven. Die veelheid van tegenstrijdige stelsels doet zien, hoe de menschelijke geest, in verschillende menschen werkend, tot zeer verschillende en elkaar tegensprekende uitkomsten voert. Die veelheid van stelsels geeft echter nog meer te bedenken. De aanhanger van een stelsel toch verwerpt de andere stelsels, omdat hij van die andere stelsels de plaats ziet, waar de zaak niet klopt, de plaats waar een tegenstrijdigheid is. Merkwaardig en toch zeker wel veelzeggend is het, dat de aanhangers dier andere stelsels, nu allen de tegenstrijdigheid in het stelsel van dien eersten denker zien. De feitelijke toestand is dus deze: ieder stelsel-aanhanger begeert een stelsel, dat als een bus sluit, d.w.z. een stelsel, dat zonder tegenstrijdigheid de in de ervaring opgemerkte doch schijn geachte tegenstrijdigheid wegredeneert; ieder stelsel-aanhanger meent dat in eigen stelsel gevonden te hebben;

ieder stelsel-aanhanger ziet van alle andere stelsels de plaats waar de tegenstrijdigheid slechts weggedoezeld is, zooals de anderen zoo een plaats in zijn stelsel zien, doch ziet de tegenstrijdigheid in eigen-stelsel niet.

In dit gedeelte zal ik doen zien hoe we, van zeer verschillende filosofische standpunten uitgaande, door stelselmatig en scherp door te denken tot een zelfde resultaat komen: de noodzakelijkheid eener stelselmatige bezinning over ons denkvermogen, om daardoor ons begrip zoo te ontwikkelen, dat 't past op de werkelijkheid, op de beleefde of te beleven werkelijkheid, op het werkelijke leven.

HOOFDSTUK XIII.

Het Materialisme.

Het materialisme, in zijn ouderen vorm, zooals het is voorgedragen o.a. door Büchner, verklaart de psychische wereld voor schijn. Er is slechts stof en kracht, stof, die zich onder den invloed van kracht in de ruimte beweegt. Wanneer er slechts bewegende stof is, hoe is dan de schijn van bewustzijn te verklaren? Kan onze rede er vrede mede hebben, te zeggen: bewustzijn, voelen, willen, denken *is* atoombeweeg? Het is toch niet moeilijk in te zien, dat dit een onredelijke tegenstrijdigheid is, die nog sterker met de rede strijdt dan het dualisme, dat althans zegt: stofbeweeg is stofbeweeg en bewustzijn is bewustzijn. De moeilijkheid is juist, dat voor ons denken, bewegende stof heel iets anders is dan denkend bewustzijn. Bovendien, wanneer Büchner's gedachte dat er slechts kracht en stof is, slechts een bepaalde atoombeweging in Büchner's hersenen is, terwijl mijn gedachte, dat er nog heel wat meer dan kracht en stof te denken is, ook niets anders dan een noodzakelijke atoombeweging in mijn hersenen is, terwijl voorts de gedachte van de onfeilbaarheid van den paus slechts een atomenspel in de hersenen van een

katholiek priester is, in welk opzicht en waarom zou dan aan de atoombeweging in Büchner's hersenen een voorrang toegekend moeten worden aan die in mijn hersenen of in die in de hersenen van den priester.

Büchner moet dus zeggen: wanneer ik denk, dat ik denk, dat mijn denken geen denken doch atoomgedans is, dan denk ik verkeerd, want ik moet denken, dat ik niet denk, als ik denk te denken, doch dat atomen dansen.

Häckel begreep, dat als men *in* het atoom het bewustzijn niet indenkt, men het bij geen mogelijkheid er *uit* te voorschijn kan denken. Want tooveren is onmogelijk en goochelen geldt niet. Met atomen, die uitsluitend de kenmerken van uitgebreidheid, gestalte en beweging hebben, komen wij nooit klaar, om de in ieder geval toch hoogst belangrijke bewustzijnsfeiten te verklaren. Ten einde deze feiten te kunnen verklaren, legt Häckel het bewustzijn in het atoom. Dit is inderdaad een belangrijke verbetering ten opzichte van de theorie van Büchner en een groote schrede in de goede richting.

Denken wij nu echter door, dan blijven er nog wel enkele onopgeloste bezwaren. Hoe zullen wij ons de eenheid van het ik-bewustzijn moeten denken? — Bewustzijnen laten zich niet eenvoudig bij elkaar optellen. — Wanneer wij spreken over de psyche eener menigte, spreken we feitelijk overdrachtelijk. Wat wij ervaren, is slechts de gelijkgestemdheid van de vele bewustzijnen, die zich echter ieder één blijven gevoelen, ook al

hebben zij niet de aandacht op eigen eenheid gevestigd.

Wordt nu ons bewustzijn gevormd door de som van de vele atoombewustzijntjes, dan blijft het voor ons denken raadselachtig, hoe de sommeering van die veelheid tot eenheid tot stand komt. Dit blijft met ons denken strijden, want slechts sommeering van veel stoffelijkheidjes tot een stoffelijk lichaam laat zich voorstellen en denken. Bovendien, wanneer de vele atoomzieltjes van ons organisch-samenhangend lichaam zich laten sommeeren tot een enkel-bewustzijn, dan zouden zich ook *alle* atoomzieltjes van het eveneens organisch tot een eenheid samenhangend stoffelijk heelal, laten sommeeren tot een al-bewustzijn. Er kan dus bij de opvatting van Häckel in beginsel geen bezwaar bestaan tegen het aannemen van een immanenten God, wien evenveel werkelijkheid en op dezelfde wijze werkelijkheid zou toekomen als aan ons ik, met dit onderscheid, dat de organisatie van ons lichaam ruimtelijk beperkt en slechts tijdelijk van duur is, zoodat dus ons ik eindig is, terwijl de stoffelijke organisatie van het heelal, niet alleen ruimtelijk oneindig-groot is, doch ook in den tijd oneindig duurt. In dit albewustzijn zou dus de alomtegenwoordigheid, de alwetendheid en eeuwigheid logisch noodwendig te denken zijn. Nu volgt de aanneming der hypothese van een immanenten God geenszins noodzakelijk uit de leer van Häckel, doch de hypothese is in het geheel niet daarmede in strijd. Men zal zeggen, dat de sommeering

van de atoomzieltjes tot het ik-bewustzijn gerechtigd is, omdat het ik-bewustzijn gegeven is, een empirisch feit is. Het al-bewustzijn is geen empirisch feit, doch het atoom-bewustzijn is evenmin een empirisch feit, zelfs het atoom is geen empirisch gegeven.

Het atoomzieltje voldoet slechts aan onze behoefte tot verklaring, indien de sommeering geoorloofd is. Evenzoo voldoet de hypothese van het alwetend al-bewustzijn, die in dit geval ook geoorloofd is, aan onze verklaringsbehoefte.

Het moet gezegd worden, dat de leer van Büchner nogal onnoozel is, dat Häckel een belangrijke schrede voorwaarts heeft gedaan. Doch de konsekwente aanhangers van Büchner hebben de huns inziens onnatuurlijk-bovennatuurlijke fantasterij Häckel zeer kwalijk genomen, omdat zij hebben gevoeld (wellicht meer gevoeld, dan begrepen) dat het zieltje in het atoom de eerste schrede is op den weg naar een God.

Ten einde geen verwarring te stichten aangaande mijn bedoeling, voeg ik hier dadelijk aan toe, dat tegen de hypothese van den al-ziel zeker bezwaren zijn aan te voeren. Doch deze bezwaren zijn volkomen dezelfde als die tegen Häckel's leer zijn aan te voeren. Ons denken verzet zich n.l. tegen sommeering van bewustzijnen, omdat voor ons denken het bewustzijn ondeelbaar is. Deze overweging noopt ons aangaande de verhouding van het ik-bewustzijn tot de atoombewustzijnen de andere oplossing te kiezen. Het ik-bewustzijn is ident met het bewustzijn van één atoom van

mijn lichaam: het centraal-ik-atoom. Wij kunnen ons van een dusdanige organisatie wèl een goede voorstelling maken. Zooals ons ik-bewustzijn mededeelingen ontvangt van ander bewustzijnen, zoo is het ook denkbaar, dat mijn centraal-ik-atoom inlichtingen verkrijgt van de doffere atoomzieltjes rondom. Het is echter noodig hierbij aan te nemen, dat bij de stofwisseling, waarbij ons geheele lichaam geleidelijk uit andere stof komt te bestaan, het centraal-ik-atoom zorgvuldig gespaard blijft. Het is mogelijk, dat het verlies van het centraal-ik-atoom den dood medebrengt. Het is ook mogelijk te denken, dat het centraal-ik-atoom na den dood in het lichaam blijft, doch in ieder geval, het centraal-ik-atoom met zijn bewustzijn kan niet teniet gaan. Het kan wel tijdelijk beroofd worden van zijn lichamelijke organisatie en daardoor van zijn helder bewustzijn, doch niet van zijn bewustzijn zelf, want, wanneer wij dit aannamen, dan zouden wij dualistisch denken. In de eerste plaats dus is in deze opvatting van Häckel's theorie het eeuwige leven van den mensch begrepen. Doch deze hypothese maakt ook begrijpelijk en noodzakelijk de rëincarnatie der theosofen en begrijpelijk eveneens de lichamelijke opstanding van alle dooden op den jongsten dag. Er zijn echter nog meer bezwaren, die nu voor beide opvattingen, zoowel die der sommatie als die van het centraal-atoom gelden. Wij zullen moeten aannemen, dat een willekeurig stuk steen bewustzijn heeft, al moge het dan zeer dof-bewustzijn zijn. Een theosoof

heeft mij eens verzekerd op een steen wijzend, dat ik nu wel dacht, dat dit stuk steen onbewust was, doch dat die steen evenzeer bezield was als ik-zelf, hetgeen ik niet op gezag van den zegger heb willen gelooven. Doch volgens de theorie van Häckel is dit toch wel zoo.

In ieder geval zullen we moeten toegeven, dat het monisme van Häckel (dat niet kortweg monisme mag heeten, zooals de Monisten-bond doet, omdat zeer afwijkende monismen mogelijk zijn), ons voor verscheidene nieuwe problemen stelt. Dit zou nu nog niet zoo erg zijn, indien het oude probleem, *het* probleem, daarmede opgelost zou zijn. Doch dit is in het geheel *niet* het geval. *Het* probleem is slechts verplaatst van mijn lichaam naar het atoom, van mijn ik naar het atoomzieltje. Doch daar is het volkomen hetzelfde probleem gebleven. Hoe moeten wij ons het verband denken tusschen het bewegend stoffelijk atoom en zijn bewustzijn. Het bewustzijn *is* niet de stof of zijn beweging, want dan zouden we op de onhoudbare en uitermate ondoordachte theorie van Büchner terugkomen. Het bewustzijn is ook niet iets aparts van het atoom, dat dit zou kunnen hebben of verliezen, want dan hebben wij dualisme in plaats van monisme. Wanneer het materialisme geen bevredigende oplossing vermag te geven van het ontologisch probleem, dan komen we van zelf tot het psychisme.

Wanneer we de aanvankelijke gegeven dualiteit: stof en bewustzijn, tot een monisme willen komen, dan moeten wij beginnen ons af te vragen,

welke van de beide gegeven werkelijkheidsvormen ons het meest zeker gegeven is. Denken wij hier goed over na, dan blijkt ons uitsluitend de bewuste werkelijkheid gegeven. Wij zullen het dus moeten trachten te onderzoeken, hoever wij met het psychisch monisme uitkomen.

HOOFDSTUK XIV.

Het Psychisch Monisme.

Wanneer er in mijn bewustzijn iets gebeurt, als ik gewaarword of gevoel of denk of wil, dan zou een ideale waarnemer, d.i. een waarnemer, die al het waarneembare zou kunnen zien, in mijn hersenschors een materieel proces waarnemen. Hoe is nu de verhouding van de waarneming door den idealen waarnemer van het stoffelijk hersenproces en het bewustzijnsproces van gewaarworden, voelen, denken of willen in mijn bewustzijn?

Wij weten, dat zij beiden steeds regelmatig correspondeerèn, of wij hebben althans voldoenden grond om de waarschijnlijkheid daarvan aan te nemen. Wij weten echter niet, of het een ofwel het andere proces voorafgaat, of dat beide processen gelijktijdig zijn. Het oudere en konsekwente materialisme (o.m. van Büchner) houdt nu van deze beide processen slechts het hersenproces voor een reëel proces. Het bewustzijnsproces acht dit materialisme niet reëel doch slechts een schijn. Wanneer echter het mechanisch stoffelijk gebeuren de ware werkelijkheid is, die door de mechanische wetten volkomen noodzakelijk gemaakt wordt, dan is Büchner's gedachte, dat

er slechts kracht en stof is niets anders dan een noodzakelijk atomenspel en mijn gedachte, dat er nog heel wat meer is te denken dan kracht en stof, eveneens op zichzelf een noodzakelijk atomenspel in mijn hersenen, terwijl de gedachte van een empirist of positivist, dat wij beiden dwalen ook op zichzelf niet meer is dan een atoombeweging. In welk opzicht zou nu het atomenspel in Büchner's hersenen meer kunnen beteekenen dan dit in mijn hersenen of in dat van den empirist? Het eene atoombeweeg en 't andere zijn evenveel waard en evenveel waar.

Wanneer de materialist zich mocht inbeelden, dat hij zijn materialistische overtuiging door ingespannen nadenken, door 't tegen elkaar afwegen der motieven voor en tegen en door logisch onderzoek heeft verkregen, dan is dat alles illusie. Wanneer hij meent, dat hij 't als een zedelijke plicht beschouwt, om deze ware overtuiging op schrift te stellen en daarvoor miskenning en zelfs vervolging behoort over te hebben, dan is dit alles illusie. Wat is toch een ware overtuiging op-zichzelf? Niets dan een atomenspel! Wat is het gevoel van moreele plicht jegens die overtuiging en jegens de menschheid? Niets anders dan trillen van atomen! Overtuiging en zedelijk wilsbesluit zijn slechts een onwerkelijke weerschijn van wat opzichzelf stoffelijke hersenprocessen zijn, die op niets anders neer komen dan op een mechanisme van atomen. Büchner moet dus zeggen: wanneer ik denk, dat ik denk dat mijn denken geen denken doch atoombeweging

is, dan denk ik verkeerd, want ik *behoor te denken*, dat ik **niet** denk als ik .... denk **wel** te denken; ik behoor dan te .... *denken*, doch dat atomen bewegen.

De theorie van Büchner doet ons zien, hoe licht de rede zichzelf met een kluitje in 't riet stuurt en waant iets te hebben verklaard als het iets heeft verduisterd.

Wanneer we op voetspoor van het huidige gematigde materialisme aan de stof als zoodanig, naast mechanische eigenschappen ook psychische eigenschappen toekennen, dan wordt daarmede de moeilijkheid van het verband tusschen in de ruimte bewegende stof en het ruimtelooze bewustzijn slechts verplaatst van het betrekkelijk bekende menschelijke lichaam en het ik-bewustzijn naar het volstrekt onbekende en hypothetische atoom en zijn even onbekende psyche. Bij dit oude probleem komen zich dan nog nieuwe problemen voegen aangaande de verhouding van het ik-bewustzijn en de atoom-psyche.

Zoo worden dus nieuwe problemen door de materialistische theorie medegebracht. Dit zou nu zoo erg niet zijn, indien de oude problemen opgelost waren. Doch dit is geenszins het geval. De oude problemen zijn in 't geheel niet opgelost, doch slechts verplaatst, en wel van het *bekende* ik-bewustzijn en eigen-lichaam, naar het volstrekt-onbekende atoom-bewustzijn en atoom. Doch daar blijft het *precies hetzelfde* raadselachtige probleem: Hoe kan de mechanische bewegingstoestand van het atoom op zijn bewust-

zijn van invloed zijn? *Hoe* hangen beiden samen?

Want, het bewustzijn *is* niet de beweging-zelf (dat is weer Büchnerianisme). En het bewustzijn moet toch afhankelijk zijn van de beweging. Doch hoe?

Als stof-als-zoodanig bewustzijn heeft, dan heeft ook een stuk steen bewustzijn, zij 't in geringen graad. Dit is een waarschuwing, ons denken maakt zich licht te goeder trouw wijs, iets verklaard te hebben, als 't slechts moeilijkheden heeft verplaatst en vermeerderd. En het houdt een tweede waarschuwing in: de eerste stap in het transcendente is gevaarlijk, 't is een eerste stap in de fantasterij, die licht tot hoogere (of lagere!) 'gebieden' voert.

De atoom-theorie, die gebleken is een doelmatig hulpmiddel te zijn voor verklaring, (niet zoozeer in den zin van *begrijpelijk* maken doch in den zin van *voorstelbaar* en *berekenbaar* maken), van een groot deel van de stoffelijke natuur, is ongeschikt voor verklaring van de bewustzijnsfeiten en van hun verband met de stoffelijke natuur.

Los van eenige metaphysische theorie is dit de waarheid van 't materialisme: alleen de stof komt tot bewustzijn en alleen de aldus bewuste stof denkt. De materialist nu *gevoelt*, zonder dat hij dit helder *begrijpt*, dat *deze* waarheid bij andere *stelsels* niet voldoende tot haar recht komt en dat daarom die andere stelsels aanleiding tot allerlei fantasterij geven. Vrees voor bedenksels doet den materialist gelooven aan *eigen bedenksels*.

De ras-echte materialist moet dan ook van de wijsbegeerte niets hebben; hij ziet daarin slechts een poging om door achterdeurtjes allerlei fantastisch geloof weer binnen te halen. En dit dan niet geheel ten onrechte ofschoon dit dan bij de eerlijke en niet aan banden gelegde filosoof geen opzet is. Eerbiedwekkend of lachwekkend al naar de toon waarop zij wordt geuit, is de vrees voor geestelijke achteruitgang, gekoesterd door degene voor wie de geest of niets, of een natuurlijke en noodzakelijke afscheidingsproduct van de stof is. Eerbiedwekkend of lachwekkend is ook de vrees, dat 't geestelijke achteruitgang zou zijn, indien verder doordenkende filosofische bezinning het geknutsel van de filosofische bezinning in haar eerste ondoordachte aanvang, waarin zij zichzelf zelfs nog niet eens filosofisch denken weet te zijn, onhoudbaar zou maken.

Er is nu echter een tweede vorm van monisme mogelijk: het psychisch monisme. Wanneer het materialisme geen houdbare verklaring kan geven van de schijnbare tegenstrijdigheid in het gegevene, dan komt men er vanzelf toe, om te onderzoeken, hoever het psychisch monisme dit wel zal vermogen. Tot het psychisch monisme voert echter ook de overweging, dat van de beide vormen van de werkelijkheid de psychische ons het meest onmiddellijk is gegeven. De geheele stoffelijke wereld is ons toch immers slechts gegeven als een complex van gewaarwordingen in ons bewustzijn.

Stof is ons slechts gegeven als waarneming,

voorstelling, gedachte van ons bewustzijn. Van stof op zichzelf weten wij absoluut niets, evenmin als van iets anders buiten het bewustzijn. Het z.g. gezond verstand, dat zich niet alleen tegen de ontkenning van het op zichzelf bestaan van de stof, doch zelfs reeds van den twijfel daaraan verzet, is slechts aanvankelijk verstand. Zuiver-verstandig doordenkend, moeten wij ook gaan inzien, dat voor het op zichzelf bestaan van de stof ieder zeker bewijs ontbreekt en dit ons ook ten allen tijde onmogelijk zal zijn.

De vraag is nu in de eerste plaats: is het verantwoord om buiten het onmiddellijk gegeven bewustzijn nog een buitenbewuste werkelijkheid aan te nemen? En wanneer er reden mocht zijn, om die eerste vraag bevestigend te beantwoorden, dan is de tweede vraag: van welken aard is dan, *vermoedelijk*, die buitenbewuste werkelijkheid?

Het hedendaagsch positivisme, dat zich streng wil houden aan het positief gegevene, zonder daarbij door het denken iets toe te voegen, meent dat er geen voldoende grond is, om iets meer aan te nemen dan de psychische gewaarwordingen. Het psychisch monisme vindt wel voldoenden grond om dienaangaande met groote waarschijnlijkheid een vermoeden uit te spreken. In zijn werk „Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung," zet Prof. Heymans op zeer duidelijke wijze uiteen, dat wanneer wij streng logisch-verstandig te werk gaan, ons met absolute zekerheid nog heel veel minder gegeven is dan de psychische werkelijkheid.

Achtereenvolgens onderwerpt Prof. Heymans alle verschillende opvattingen aan de kritiek van het scherpe en niets-ontziende verstand, waarbij het zeker-gegevene hoe langer hoe meer inkrimpt, totdat eindelijk het standpunt van het solipsisme bereikt is, dat zegt: alleen het ik-bewustzijn is zeker gegeven. Doch ook dit standpunt blijkt tegen de kritiek van het verstand niet bestand. Het ik-van-gisteren toch is slechts middelijk gegeven als een herinneringsbeeld van het ik-van-nu. Zelfs het ik-van-zooeven is niet anders gegeven, dan als een herinneringsbeeld van het ik-van-nu. En het ik-van-zoostraks is een in 't geheel niet verantwoord toekomstbeeld van het ik-van-nu. Denken wij deze gedachte konsekwent door, dan is slechts het ik-van het tegenwoordige tijdstip zonder eenige tijdsduur gegeven. Dit ik heeft echter geen inhoud. Want in het tijdstip zonder eenigen tijdsduur kunnen wij niets voelen, noch gewaarworden, noch denken, noch willen. Wat ons dus bewijsbaar-zeker gegeven is, is zoo goed als niets. Aan deze uiterst negatieve uitkomst van onze streng-verstandelijke kritiek, aan deze absolute scepsis, kunnen wij slechts ontkomen, zegt Prof. Heymans, door rekening te houden met een gegeven, dat in de voorafgegane beschouwingen nog niet in rekening is gebracht: de dwingende overtuigingskracht, waarmede zich aan ons denken de causaliteitsgedachte opdringt.

In het dagelijksche leven, in de techniek, in de wetenschap wordt onwillekeurig deze causaliteitsgedachte steeds aanvaard. En daarbij

stelt de aanvaarding der causaliteitsgedachte nooit te leur. Steeds blijkt 't achterna, dat wij deze gedachte voor ieder bijzonder geval steeds terecht hebben aanvaard. Wel heeft Hume overtuigend aangetoond, dat de oorzakelijkheid volstrekt niet kan worden bewezen.

Inderdaad kan in het door de zintuigelijke gewaarwordingen gegevene geen toereikende grond gevonden worden voor een oorzakelijk verband tusschen de dingen en gebeurtenissen.

Doch dit belet niet, om eens te zien, hoever wij komen door deze gedachte hypothetisch te aanvaarden. Nu is het zeker volkomen juist, dat de verwerping van de onbewijsbare kategorie der causaliteit, het gegevene tot volstrekt-niets doet ineenschrompelen. Prof. Heymans verzuimt echter hierbij op te merken, dat de kategorie der causaliteit, zoo geheel alleen en op zichzelf, geen beteekenis heeft. In deze ééne kategorie zijn andere, eveneens in de gewaarwordingen niet gegeven denkvormen verondersteld. In de allereerste plaats de tijd. Causaliteit stelt een verband, dat ons denken zich onafwijsbaar gedwongen voelt te leggen tusschen in den tijd op elkaar volgende werkelijke gebeurtenissen.

Causaliteit zonder tijd heeft geen zin. Doch ook causaliteit zonder werkelijk gebeuren heeft geen zin. Zoo vooronderstelt de causaliteit ook de denkvormen van werkelijkheid en gebeuren in onderling verband. Doch ook in het gebeuren zijn nog weer andere denkvormen noodzakelijk voorondersteld, zonder welke „gebeuren" geen

gebeuren is. Gebeuren vooronderstelt een zijnd iets, waarmede iets gebeurt, dat wil zeggen iets dat blijft, doch dat niet blijft zooals het is, doch, hoe dan ook, verandert, (al is het maar van plaats, waar echter alweder de kategorie van de ruimte is vooronderstelt). Al deze denkvormen zitten noodzakelijk aan de kategorie der causaliteit vast. Wanneer wij slechts in het oog houden dat met de aanvaarding van de denkvorm der oorzakelijkheid tevens verscheidene andere eveneens uit de zintuigelijke gewaarwordingen niet afleidbare of bewijsbare denkvormen mede aanvaard zijn, dan is zeker aan Prof. Heymans toe te geven dat: door de causaliteit, doch dan ook slechts door de causaliteit ik mijn ik-in-het-verleden terug vind, en de hoop mijn ik van morgen weder te vinden eenigen grond krijgt. Slechts door onze katagoriën of denkvormen komen wij in ons denken tot de werkelijkheid van het ik-van gisteren. Slechts door de kategoriën ontkomen wij ook aan het solipsisme en komt ons denken tot een werkelijke buitenwereld buiten het bewustzijn; die op het bewustzijn veroorzakend inwerkt en waarop het bewustzijn wederom veroorzakend inwerkt.

Prof. Heymans merkt daarbij op, dat wij wel geen 'zekerheid' hebben omtrent het bestaan der buiten bewuste werkelijkheid, en zelfs geen volstrekte zekerheid omtrent het bestaan der bewustzijnsfeiten van gisteren, doch dat deze onderstellingen toch zeer groote mate van waarschijnlijkheid hebben.

De objectieve geldigheid toch van de causaliteit, of met andere woorden de werkelijkheid van het oorzakelijk verband heeft toch een groote mate van waarschijnlijkheid, omdat de opvolging van twee feiten die wij causaal verbonden achten veel vaker voorkomt, dan op grond van de waarschijnlijkheidsrekening voor onverbonden feiten moet worden aangenomen. Bij een zoo scherp ontledend betoog als Prof. Heymans geeft, is het echter ook vereischt, ons ook rekenschap te geven van de beteekenis van de waarschijnlijkheid. Tevens dienen wij ons ook rekenschap te geven van de waarde van een argument, ontleend aan onze volstrekt apriorische kennis van waarschijnlijkheidsberekening voor het met waarschijnlijkheid vast stellen van de ware aard of bestaanswijze van een *buitenbewuste* werkelijkheid. Denken we over de waarschijnlijkheid na, dan is het niet moeilijk in te zien, dat de waarschijnlijkheid evenals de oorzakelijkheid 'slechts' een onzer apriorische denkvormen is.

Kunnen wij de oorzakelijkheid in het geheel niet uit de zintuigelijke ervaring afleiden, nog duidelijker en nog meer in 't oog vallend is het, dat de waarschijnlijkheid niet in de zintuigservaring gegeven kan zijn. Er is ons zelfs geen schijn van waarschijnlijkheid in de ervaring gegeven. En argumenten ontleend aan de apriorische waarschijnlijkheidsleer kunnen slechts dan eenige waarde hebben voor de waarschijnlijke juistheid van onze oordeelvellingen over een werkelijheid buiten ons bewustzijn, wanneer wij

aannemen, dat de resultaten van ons logisch denken ook volstrekt geldig zijn voor die buitenbewuste werkelijkheid. Dit is echter volstrekt onbewijsbaar, en de eenige grond, die wij hebben om de absolute geldigheid van ons denken en zijn vormen aan te nemen is het „feit", der evidentie, d.i. het „feit" dat wij het volstrekt niet laten kunnen en ook zelfs dàn die absolute geldigheid van ons denken inderdaad aanvaarden, wanneer wij wanen, die geldigheid te verwerpen. Met de kleine doch noodzakelijke aanvulling dat behalve de zich met stellige overtuigingskracht aan ons denken opdringende kategorie der oorzakelijkheid, ook de zich met dezelfde evidentie opdringende en in die der oorzakelijkheid noodzakelijk mede te denken kategoriën van den tijd, van de werkelijkheid en van veranderend zijn aanvaard moeten worden om tot een gegevene te komen dat iets meer omvat dan het absoluut ledig ik van het tijdlooze oogenblik, komt de uiteenzetting van Prof. Heymans in de eerste hoofdstukken van het bovengenoemde boek langs geheel andere weg tot de door Kant ontwikkelde apriorische elementen in onze ervaring.

Aanvaard ik deze kategoriën dan hebben wij: ik, mijn ik met wisselende bewustzijns-inhoud of m.a.w. mijn ik met een reeks bewustzijnsfeiten. Deze reeks bewustzijnsfeiten is gedeeltelijk causaal verbonden. Bijv. ik voel pijn, kijk, zie een naald in mijn hand, wil mijn hand terugtrekken. Of: ik zie een bedelaar, die zijn hand ophoudt, denk aan armoede, en mijn geld, en mijn porte-

monnaie,, en *wil*, de hand naar de zak brengen. Dit nu speelt zich alles in mijn bewustzijn af en is causaal verbonden. Nu zie ik mijn hand naar de zak gaan, de portemonnaie verschijnen, de hand daar geld uithalen, het geld naar de hand van den bedelaar gaan, den bedelaar knikken en een mondbeweging maken en ik hoor de klanken: dank u!" Voor dit alles vind ik geen oorzaken *in* mijn bewustzijn.

Op grond van de causaliteit besluit ik tot een bestaan van een buitenwereld, die deze gewaarwordingen in mijn bewustzijn veroorzaakt, (doch bovendien van de denkvormen van den tijd, de werkelijkheid en het bestaan).

Door de aanvaarding van de denkvorm der causaliteit ontkom ik dus nu ook aan het solipsisme, en neem ik een op zichzelf bestaande of werkelijke buitenwereld aan, welks aard mij echter nog geheel onbekend is. Door de causaliteit besluit ik echter tot nog meer niet-gegeven feiten: onbewuste bewustzijnsfeiten in het bewustzijn. Dit op voetspoor der moderne psychologie. Er zijn openingen in de causale rij, waarvoor het aannemen van hypothetische onbewuste bewustzijnsfeiten in het bewustzijn voor de hand ligt. Zoo bijv., wanneer ik zonder het uit te rekenen zeg: $12 \times 12 = 144$. Of wanneer ik, in een boek den naam Robertson lezend, mij in eens het gezicht voor den geest haal van iemand dien ik jaren geleden heb gekend, sedert uit het oog heb verloren, en die Robertson heette. Ook wanneer ik in een psychisch-monistisch boek lezend,

de letters niet spel en de woorden niet hoor, doch onmiddellijk uit de gezichtsgewaarwording van zwarte figuurtjes op witten grond tot bepaalde gedachten kom, die de schrijver in dat boek heeft willen uiten. Tusschen de gezichtsgewaarwording: wit met zwarte figuurtjes en de schier onmiddellijk in mijn bewustzijn daaruit resulteerende psychisch-monistischen gedachtengang, moet nu, om de causale rij sluitend te maken, verscheidene onbewuste psychische feiten tusschengevoegd worden, die echter buitengewoon snel zullen moeten te werk gaan. Het denken moet zich grootendeels automatiseeren, dat is tot een onbewust mechanisme terug vallen, wil het voort kunnen gaan.

Op grond van het causaliteits-beginsel vinden wij ons dus genoodzaakt en achten wij ons gerechtvaardigd, *in* eigen bewustzijn niet-gegeven bewustzijnsfeiten aan de gegevenen toe te voegen. Hier ligt het voor de hand die feiten reëele (werkelijke) bewustzijnsfeiten te achten.

Wat is nu de aard der feiten, die ik buiten mijn bewustzijn aanneem? Prof. Heijmans beredeneert dit aldus: Voor een zeer klein deel dier stoffelijk schijnende buitenbewuste feiten hebben wij reeds een gegrond vermoeden, dat zij op zichzelf bewustzijnsfeiten zijn: n.l. voor de hersenschorsfeiten.

Wanneer wij twee reeksen hebben, die ieder voor zich een zekeren samenhang hebben, doch waarvan de termen der eene reeks ook samenhangen met die der tweede reeks, terwijl beide

reeksen openingen vertoonen, die niet overal correspondeeren, dan kunnen wij de reeksen op verschillende wijzen volledig maken. Deductief geschiedt dit, wanneer ons van te voren de samenhang van de termen der reeksen bekend zijn (longitudinale methode). Doch wanneer ons de samenhang van de correspondeerende termen van beide reeksen gegeven is, dan kunnen openingen in de eene reeks uit de correspondeerende termen van de andere reeks afgeleid worden (transversaal methode). Beide methoden kunnen ook inductief worden toegepast, wanneer de samenhang in de reeksen of tusschen de reeksen niet vooruit gegeven, doch uit de gegeven termen kan worden afgeleid.

De longitudinale inductie leidt nu tot opvulling der openingen in de psychische reeks, voor zoover correspondeerende termen in beide reeksen ontbreken, (door onderbewuste dat zijn onbewuste bewustzijnsfeiten). De transversale inductie passen we o.m. toe, wanneer we uit een bepaald psychisch defect tot een physisch defect in de hersenschors besluiten en omgekeerd. Wij kunnen beide methoden nu ook uitbreiden om tot een vermoeden te komen aangaande den waren aard van alle buitenbewuste processen. Immers wij weten, dat sommigen dezer buitenbewuste processen, die zich als stoffelijke processen voordoen, n.l. de hersenschorsprocessen, op zich zelf bewustzijnprocessen in (of van) een ander bewustzijn zijn. Door de transversale inductie komen wij dus tot het vermoeden dat ook de

andere buitenbewuste processen, die zich evenals de hersenschorsprocessen als materieele processen voordoen eveneens, op zichzelf psychisch van aard moeten zijn. Voorts is het toch reeds moeielijk aan te nemen, dat die buitenbewuste processen, welke met de bewustzijnsprocessen in mijn bewustzijn een causale reeks moeten vormen van geheel anderen aard zouden kunnen zijn dan bewustzijnsprocessen (longitudinaal methode). Op grond van deze longitudinale inductie in de psychische reeks en eveneens op grond van de transversale inductie tusschen beide reeksen komen wij tot het (aldus dubbel gegrond) vermoeden, dat die andere buitenbewuste processen op zichzelf ook bewustzijnsprocessen zijn. Omtrent dit vermoeden bestaat, wel is waar, geen zekerheid, doch wel een zeer groote mate van waarschijnlijkheid. Vergelijken wij achtereenvolgens: onze hersenschorsprocessen, die der hoogere dieren, die der lagere dieren, de plantenlichamen en de doode lichamen, dan neemt wel is waar de graad dezer waarschijnlijkheid af, doch de waarschijnlijkheid verandert daarbij niet in onwaarschijnlijkheid (volgens het oordeel der psychisch-monisten).

Tot zoover de theorie van het psychisch monisme, die ik getracht heb zoo nauwkeurig mogelijk te ontwikkelen, terwijl ik tevens heb getracht de logische noodzakelijkheid dezer theorie zoo goed mogelijk te doen begrijpen.

Alvorens nu dit psychisch monistisch wereldbeeld verder te doordenken, wil ik nog gaarne

deze theorie in bescherming nemen tegen kritiek, gegrond op verkeerd begrip.

Het psychisch monisme neemt hypothetisch aan, dat de ware aard der werkelijkheid overal psychisch is. De ruimtelijk geordende stoffelijke wereld is slechts verschijning van wat op zichzelf psychisch is. Nu is het niet bepaald noodig om aan te nemen, dat alle psychische feiten als stoffelijke feiten waarneembaar zullen zijn, zelfs voor een ideaal-gedachte waarnemer. Zoo behoeven dus niet alle feiten uit een psychische reeks een parallel in de reeks der physische verschijningen te hebben.

De verschijning, dus ook de geheele verschijnende ruimtelijke wereld, is niet onwerkelijk zonder meer, doch blijft *als* verschijning, dus als psychisch feit, objectieve werkelijkheid hebben. Ons bewustzijn is nu eenmaal zoo georganiseerd, dat het zich geheel (of althans een deel van zichzelf) stoffelijk verschijnen kan en voor een gedeelte ook zichzelf werkelijk stoffelijk verschijnt. De geheele ruimtelijke verschijning heeft, niet als bestaand op zichzelf, doch als voor ieder bewustzijn gelijke verschijningswijze, objectieve geldigheid. Al onze kennis van dit ruimtelijk wereldbeeld blijft derhalve objectief geldig. Het blijft derhalve absolute kennis, wanneer wij slechts begrijpen, dat het voorwerp dier kennis niet is een op zichzelf bestaande ruimtelijke natuur, doch verschijningsvorm van een deel der reëele psychische natuur. Zoo blijft ook het geheele atomistisch-materialistische wereldbeeld der physica

als beeld zijn bruikbaarheid behouden. De ruimtelijke wereld is dus volgens Prof. Heymans werkelijk *als* verschijning, is dus werkelijke verschijning van de psychische wereld of althans van een deel van de psychische wereld. En al hetgeen we omtrent die ruimtelijke stoffelijke wereld weten, is volstrekt-geldige kennis van deze werkelijke verschijning. Nu is dit volkomen juist, voor zooverre de ruimtelijke wereld werkelijk ons verschijnt. Voor het atomistisch beeld echter geldt dit niet. De buitenbewuste werkelijkheid verschijnt niet aan ons bewustzijn als een veelheid van bewegende en onveranderlijke atomen, doch als een verscheidenheid van ten opzichte van elkaar bewegende veranderende lichamen, als een voortdurend wisselende verscheidenheid van vormen en kleuren en geuren en geluiden. De atomen en de molekulen zijn dus noch dingetjes op zichzelf noch werkelijke verschijning, doch met behulp onzer denkvormen door het denken bedachte denkbeelden, d. w. z. *denkbeeldig* doch *geen werkelijk* verschijnsel. Alvorens thans te beginnen met de verdere doordenking van de voorloopige uitkomsten, waartoe het psychisch monisme voert, wil ik gaarne alle hulde brengen aan de heldere en methodische wijze, waarop Prof. Heymans de psychisch-monistische methaphysische hypothese uiteen zet. In de eerste hoofdstukken ons denken geleidelijk volgend en telkens de voorloopige uitkomsten onderwerpend aan de kritiek van het niets-ontziend verstand, doet Prof.

Heymans achtereenvolgens de onhoudbaarheid van het eene stelsel na het andere zien en komt ten slotte, na ook het reeds zoo negatieve solipsisme in zijn onhoudbaarheid te hebben getoond, tot de absolute scepsis, daarmede tevens verduidelijkend, dat zonder aanvaarding van apriorische denkvormen ons absoluut niets gegeven overblijft. Zoo komt ook Prof. Heymans langs eigen weg tot het Kantische besef, dat „de objectiviteit staat onder de kategoriën" of met andere woorden, dat de geheele wereld der waarneembaarheid doortrokken is van onze begripsverbijzonderingen. Ons wereldbeeld, onze geheele ervaring is ons dus niet door de zintuigelijke gewaarwordingen alleen gegeven, doch door de zintuigenlijke gewaarwordingen èn eenige algemeene in alle ervaring noodzakelijk voorondersteldе denkvormen.

Met een dezer algemeene denkvormen zet prof. Heymans zich nu aan de taak der metaphysica, die „evenmin als de andere wetenschappen ons „eerst behoeft te leeren, wat het gegevene eigen- „lijk is, doch beiden de opgaaf hebben aan de „kennis van het gegevene een zoo zeker mogelijke „en een zoo volledig mogelijke kennis van zijn „niet gegeven voorwaarden (Bedingungen) toe „te voegen." Nu is er zeker geen overwegend bezwaar tegen, om de niet-gegevene voorwaarden voor het ontstaan in ons bewustzijn van de verschijning eener ruimtelijke buitenwereld psychisch te noemen. Is hiermede nu echter de betrekking tusschen datgene wat als bewustzijnsfeiten ver-

schijnt en datgeen wat verschijnt als ruimtelijk geordende natuur verklaard? Wordt nu met dit psychisch monistisch wereldbeeld een voor ons verstand geheel bevredigende oplossing gegeven, een oplossing, niet meer behept met de tegenstrijdigheid van het oorspronkelijke beeld, dat den schijn verwekte alsof twee zulke ongelijke zelfstandigheden als het psychische en het physischen met elkaar onmiddellijk in wisselwerking treden? Inderdaad is de tegenstrijdigheid tusschen stof en bewustzijn hier niet meer aanwezig. Wanneer het stoffelijke als zoodanig op zichzelf geen stof doch bewustzijn is, dan is *hier* geen tegenstrijdigheid meer, even weinig als in het materialistische beeld, waarbij de bewustzijnfeiten als zoodanig op zichzelf geen bewustzijn doch stof zijn. Doch daarbij is nog niet *alle* tegenstrijdigheid uit dit wereldbeeld gebannen. Ook dit beeld behoudt een met onzen logischen geest even strijdige tegenstrijdigheid als het beeld van het naïef realisme. Wat is met de hypothese van het psychisch monisme feitelijk uitgesproken? De hypothese stelt de eenheid van het wezen der werkelijkheid, die zich als verscheidenheid voordoet, en noemt deze eenheid bewustzijn of psychische realiteit. Hierbij is echter de eenheid van 't wezen der werkelijkheid met dezelfde naam benoemd, waarmede reeds een der verschillende verschijningsvormen van de werkelijkheid benoemd is. Het bezwaar, dat deze naam aanleiding tot verwarring kan geven, is niet onoverkomelijk. Het vereischt slechts een bijzondere oplettend-

heid. Wanneer wij nu. 't onderscheid tusschen het als bewustzijn *gegevene* bewustzijn en het niet als bewustzijn gegevene bewustzijn, d.i. het niet-onmiddellijk gegevene doch door de kategorie der causaliteit als noodzakelijke aanvulling gegevene, scherp in 't oog vattend, op de wijze van Prof. Heymans het gegevene met zijn niet-gegevene voorwaarden aanvullen, wat krijgen wij dan? Onmiddellijk gegeven is de blijvende eenheid van het ik en de wisselende verscheidenheid en veelheid van zijn inhoud, die beiden elkaar vooronderstellen en dus onafscheidelijk zijn. Want het ik-bewustzijn is slechts bewustzijn, zoover het zich van iets bewust is, voorzoover het een bewustzijnsinhoud heeft. En een bewustzijnsinhoud zoo opzichzelf buiten een bewustzijn dat het inhoudt is niet denkbaar en *kan* niet gegeven zijn. Een bewustzijnsfeit zoo op zichzelf buiten een bewustzijn, dat zich van dit feit bewust is, is slechts een woordverbinding waaraan geen beteekenis is toe te kennen. Die noodzakelijk gelijktijdig met en tegenover het ik-bewustzijn gegeven inhoud van bewustzijnsfeiten, worden nu binnen het ik-bewustzijn aangevuld met hypothetische onbewuste bewustzijnsfeiten, dat zijn bewustzijnsfeiten, waarvan het ik-bewustzijn zich niet bewust is. Ofschoon de tegenstrijdigheid van onbewuste bewustzijnsfeiten, waarmede dus feitelijk het woord bewustzijn buiten zijn natuurlijke grens gebruikt wordt, bemanteld wordt door 't woord „*onder*bewustzijn", zoo is toch de tegenstrijdigheid van een wisselwerking tusschen het

bewuste en het onbewuste, dat juist uitgangspunt voor het ontologisch probleem is, hiermede niet opgeheven. Die tegenstrijdigheid tusschen het bewuste en het onbewuste in het ik-bewustzijn wordt door den geleidelijken overgang, door de verschillende graad van bewustzijn ook niet opgeheven. Het ik-bewustzijn met zijn bewuste en zijn onbewuste inhoud staan nu in gedurige wisselwerking met een buitenwereld, die ook op zichzelf bewustzijn is. De vraag is nu, is die geheele buitenwereld een veelheid van bewustzijnsfeiten. De transversale inductie wijst op een combinatie van beiden, dus op een veelheid van bewuste wezens, die zich van bewustzijnsfeiten bewust zijn. Moge dan in wezen weer alles één zijn, zoo hebben wij toch reden om sommige stoffelijke complexen, de menschelijke lichamen en de lichamen althans der hoogere dieren als bewustheden op te vatten, andere stoffelijke complexen als onbewustheden. In aansluiting hieraan hebben wij alle reden slechts enkele processen van de vele stofcomplexen, n.l. de hersenschorsprocessen in die lichamen der hoogere dieren als bewuste bewustzijnsfeiten voor bewuste bewustheden op te vatten, terwijl aangaande de andere stoffelijke processen in de dierlichamen en alle andere processen in alle andere stoffelijke complexen met groote waarschijnlijkheid het vermoeden moet worden uitgesproken, dat het onbewuste bewustzijnsfeiten van onbewuste bewustheden zijn. Ook hier in de buitenbewuste werkelijkheid hebben wij dus weder diezelfde du-

aliteit tusschen al datgeen dat nu met den gemeenschappelijken naam van bewustzijn is aangeduid, doch niettemin als bewuste lichamelijkheden en onbewuste lichamelijkheden, en als bewuste bewustzijnsfeiten en onbewuste bewustzijnsfeiten, ondanks den geleidelijken overgang diametraal tegenover elkaar staan. De eenheid in wezen van wat hier verschillend uitkomt spreekt zonder psychisch monistische hypothese alreeds duidelijk in de voortdurende wisselwerking tusschen hetgeen verschijnt als bewuste stofcomplexen en hetgeen verschijnt als onbewuste stofcomplexen, waarbij niet alleen de bewuste de onbewuste gewaarworden, doch ook aanvankelijk tot een onbewuste stofcomplex behoorende stof in hun bewust stofcomplex opnemen. Niet alleen verklaart de ééne naam voor de bewuste en de onbewuste natuur het verband en de wisselwerking in 't geheel niet, doch op dezelfde wijze, juist geheel op dezelfde wijze, als de materialistische hypothese het ontstaan en de werking van de bewustzijnsfeiten principieel niet vermag te verklaren, evenzoo is de psychisch-monistische theorie principieel niet in staat de onbewuste stof te verklaren. Juist de omstandigheid, dat het onbewuste of het onbezielde niet te verklaren is, voert tot de uitbreiding van de psychisch-monistische hypothese, tot de theorie der albezieling. De fantasterijen van een plantenziel en een aardziel, van een albewustzijn, door Fechner nog al met eenige voorliefde uitgesponnen, worden dan ook door Prof. Heymans zij het in eenigszins

voorzichtige termen, in het slothoofdstuk „Folgerungen in bezug auf allgemeine Fragen" behoorlijk aangestipt en geenszins volstrekt afgewezen.

Dergelijke fantasterijen, waartoe trouwens ook het materialisme moet voeren, wanneer het 't uitsluitend ruimtelijk-mechanische karakter der atomen opgeeft en aan de stof als zoodanig de eigenschap van bewustzijn toekent,[1]) geven dan zeker aan de positivisten met recht grond om de metaphysica, en met de methaphysica de geheele filosofie of althans het denken te wantrouwen en rechtvaardigen volkomen hunne waarschuwing tegen alle pogingen om het gegevene te overschrijden. Al deze bezwaren tegen de psychisch-monistische hypothese verliezen hun beteekenis zoodra men niet te veel waarde hecht aan de gelijkheid van naam van het hypothetisch-bewuste en het gegeven-bewuste en wanneer toegegeven wordt, dat met beide iets zeer verschillends wordt bedoeld. Doch daarmede verdwijnt dan meteen het monistische althans het *psychisch*-monistische karakter van de hypothese en wordt deze hypothese òf dualistisch òf zij wordt de leer van het onbekende derde. Zoo is er dus niets tegen de hypothese van het psychisch-monisme. Doch de gegeven tegenstrijdigheid tusschen het bewuste en 't onbe-

[1]) Op het eerste monisten congres te Parijs verzette wijlen Domela Nieuwenhuis als zuivere Büchneriaan zich scherp tegen de Haekelsche opvatting der celziel. Dit was zeide hij: Belzebub uitdrijven met behulp van de duivel zelf." En „de grondslag leggen voor alle mogelijke Godsgeloof."

wuste wordt er nòch mede weggenomen, nòch door verklaard. Er zijn echter nog eenige tegenstrijdigheden bijgekomen. Deze hypothese brengt de noodzakelijkheid mede om bewust bewustzijn en onbewust bewustzijn te onderscheiden. En zij stelt de tegenstrijdigheid, die door ieder monisme wordt gesteld, de tegenstrijdigheid tusschen de eenheid en onveranderlijkheid van het wezen en de veelheid en veranderlijke verscheidenheid van de werkelijke verschijnselen. Hoe komt 't eene wezen er toe als 't vele en verschillende en veranderende te verschijnen? Men zegt wel: dit ligt aan de onvolkomenheid van ons (psychisch of physisch) waarnemings-apparaat.

Voor zoover dat aan ons ligt, ligt 't toch aan het wezen der werkelijkheid, waar wij niet buiten vallen. Daar niets buiten het eene wezen der werkelijkheid valt, ligt het dus in het eigen wezen der werkelijkheid als het vele en veranderlijke aan .... zichzelf te verschijnen. Het is de wezenlijke aard van de werkelijkheid, aan zichzelf te verschijnen als veranderende veelheid van verscheidenheid.

Iets verklaren, doet het psychisch monisme alleen maar voor den psychisch monist. Ieder ander begrijpt echter duidelijk, dat deze verklaring slechts tautologie is. Het scherp denkend verstand heeft trouwens al reeds lang beseft, dat *iedere* verklaring een tautologie moet zijn. Verklaren is echter het aantoonen dat een tegenstrijdigheid slechts schijnbaar een tegenstrijdigheid is. Wanneer echter het in het gegevene

om verklaring roepende, zich niet verklaren laat en de tegenstrijdigheid, die ons aanleiding tot het verklaring zoekende denken over de werkelijkheid geeft, niet weg-verklaard kan worden, dan is de taak der filosofie een hopelooze taak, indien althans inderdaad zooals Herbart meent: „Philosofie ist die Bearbeitung der Begriffe zur Widerspruchlosigkeit." Nu wil ik tenslotte nog even de aandacht vestigen op het zeker zeer merkwaardige feit, dat Prof. Heymans zelf in Hoofdstuk VII „Der Kritizismus", uitsluitend bevattend de korte § 39 „Weitere Ausblicke" op de hem eigene heldere en bevattelijke wijze aantoont de onhoudbaarheid van het psychisch monisme als metaphysische hypothese. Het betoog is, behoudens de conclusie, geheel volledig. Ik zal daarvan uit deze paragraaf een groot gedeelte (in vertaling) aanhalen. Op grond van de beschouwingen van Kant spreekt Prof. Heymans het vermoeden uit, dat de psychisch monistische wereld nog niet de geheele werkelijkheid omvat, doch in zijn geheel verschijningswijze is van een nog dieper liggende en ons wellicht eeuwig verborgen tijdelooze werkelijkheid.

. . . . „Tot deze overwegingen, welke er op „wijzen, dat de wereld van het psychisch mo- „nisme moeilijk de geheele wereld kan zijn, komen „nu echter nog enkele anderen, die zelfs het „vermoeden wettigen, dat deze" (d.i. de psychisch „monistische wereld) „nog weer als de ver- „schijningswijze van een dieper liggende, wellicht „voor altijd aan onze kennisneming onttrokken

„werkelijkheid opgevat moet worden. De hier „bedoelde overwegingen zijn van kennistheo„retischen aard. Hun uitgangspunt vormt vooral „het feit van de apriorische kennis omtrent den „tijd" .... „Wij moeten ons klaarblijke„lijk een tijdlooze werkelijkheid denken, die aan „onze tijdelijke werkelijkheid ten grondslag ligt; „weliswaar niet zoo, dat, zooals bij de ruimte, „de elementen van de eerste" (d.i. de tijdelooze „werkelijkheid) „die van de tweede" (d.i. de „psychische werkelijkheid) „oorzakelijk te weeg „brengt, waartoe reeds de tijd verondersteld „moest worden; doch op die wijze, dat in die „tijdlooze werkelijkheid een schema gegeven is, „tot welke alle overige bestanddeelen daarvan „in bepaalde betrekkingen staan en dat juist „deze betrekkingen als tijdelijke ordening van „die bestanddeelen waargenomen worden. Het „donkere bewustzijn van dit schema zou dan „achterna (evenals het donkere schema van de „bewegingsgewaarwordingen de analoge kennis „van de ruimte) een apodictische, van alle voor„werpelijke ervaring onafhankelijke kennis van „den tijd en van de tijdelijke ordening van de verschijningen mogelijk maken."

„Tenslotte is nog eens uitdrukkelijk de aan„dacht er op te vestigen dat wij deze uitkomst „niet zoo hebben uit te leggen, alsof het „we„zen der dingen" ons geheel en al verborgen „bleef, en wij „slechts" verschijningen, daarentegen „niets van de ware en eigenlijke werkelijkheid

„vermogen te kennen. De werkelijkheid, die wij „kennen is even zoo werkelijk als de als grond- „slag daarvan te vermoeden andere werkelijkheid, „welke wij niet kennen; slechts van de laatste, „niet van de eerste is ons het wezen verbor- „gen. Iederen enkelen mensch is zijn psychisch „leven op de onmiddellijkste wijze als werke- „lijkheid gegeven; en de gronden die hem aan- „leiding geven, naast dit eigen nog een vreemd „met hetzelfve verwand (wezensgelijk) en veel- „voudig tezamenhangend psychisch leven aan „te nemen, hebben door de overwegingen van „dit hoofdstuk niets van hun afdoendheid ver- „loren. Het feit dat al het ons als werkelijk „gegeven, of door ons op goede gronden als „werkelijk te veronderstellen psychisch leven „zich in den tijd afspeelt, zou ook de meer „omvattende wereldkennis niet kunnen opheffen, „doch slechts moeten verklaren.

„Zoolang wij over deze meer omvattende „wereldkennis niet beschikken blijft ons het tijde- „lijke psychische leven een laatste feit; en als „wij aanleiding vinden, dit in betrekking op iets „anders, dat wij niet kennen, verschijning te „noemen, zoo gaat daarmee zijn eigen door ons „gekend of te kennen wezen in 't geheel niet „verloren".

Het psychisch-monistisch wereldbeeld is dus niet de werkelijkheid-op-zichzelf, doch een verschijning dier wellicht voor altijd onkenbare werkelijkheid. Doch onze kennis aangaande die

verschijningswijze is volgens Prof. Heymans ware kennis omdat zij kennis is van werkelijke verschijning, van een werkelijkheid dus in het bewustzijn. Dit zou zoo zijn, indien het psychisch monistisch wereldbeeld inderdaad werkelijke verschijning ware, indien het verschijnende in zijn geheel psychisch ware. Doch de werkelijke verschijning is slechts deels psychische verschijning, deels echter zeer bepaald physische verschijning. Het psychische, dat nu in de plaats van het physisch-verschijnende gesteld wordt is nu nòch werkelijkheid op-zichzelf, nòch werkelijke verschijning. Wat kan het dan wel zijn?

Het is denkbeeldige verschijning! Geheel op dezelfde wijze als de niet-verschijnende ether en de niet verschijnende atomen en de niet-verschijnende molekulen van de materialistische theorie slechts denkbeeldige verschijning, d.w.z. niet-verschijnende denkbeeldigheid zijn. Evenals nu de door het denken bedachte denkbeeldigheden van atomen en molekulen en ether zeer bruikbare en handige voorstellingen zijn voor de physica, evenzoo kunnen nu wellicht enkele der gefantaseerde bewustzijnsfeiten bruikbare voorstellingen vormen voor de psychologie. Dit is inderdaad het geval voor de hypothetische z.g. onderbewuste voorstellingen. Het kan echter geen kwaad te waarschuwen tegen het vaste geloof aan het bestaan dier onderbewuste bewustzijnsfeiten. Het heeft toch de physica heel wat moeite gekost om zich van het vaste geloof aan atomen en ether te bevrijden en de atoom en etherhypothese als een

werkhypothese op te vatten. Voor de ruimtelijke natuur evenwel is het vervangen door hypothetische bewustheden of bewustzijnsfeiten voorloopig nog geheel overbodig. Tot een verheldering van het verband tusschen psychische feiten onderling of tusschen stoffelijke feiten onderling of tusschen psychische en physische feiten heeft het in het geheel niet bijgedragen. De natuurkunde kan het niet of moeilijk zonder de beeldspraak der atomen, de psychologie kan het niet zonder de beeldspraak der onderbewuste bewustzijnsfeiten. Doch de hypothese van het psychisch monisme, niet als metaphysische doch als werkhypothese opgevat, waarbij de hypothese zou luiden, dat de stoffelijke dingen en gebeurtenissen als psychische kunnen worden voorgesteld, heeft zelfs nog niet eenige duidelijke formuleering gevonden. Wel echter heeft deze hypothese aanleiding gegeven tot allerlei ongezonde speculaties en wordt zij gretig te baat genomen door de in onzen tijd sterk op den voorgrond tredende ziekelijke neiging tot okkultisme, dat zich zoo gaarne den schijn van wetenschappelijkheid wil geven. Wanneer ik thans het voorgaande nog eens kort samenvat, dan is daarin begrepen dat het psychisch-monisme niets verklaart, als metaphysische hypothese dus niet aan haar doel beantwoordt en als werkhypothese nog in het geheel geen bruikbaarheid heeft getoond. Er is niets tegen om op grond van de kategorie der causaliteit de nietgesloten gegeven psychische keten aan te vullen door hypothetische termen;

er is ook niets tegen deze hypothetische termen bewustzijnsfeiten te noemen mits daarbij beseft wordt, dat hiermede geenszins het onderscheid wordt opgeheven of verhelderd tusschen het werkelijke bewuste en het werkelijk onbewuste. Voorts is een zeer groot deel van dit aldus gevormde psychisch monistisch wereldbeeld, noch werkelijkheid op zichzelf noch werkelijkheid als verschijning en dus geheel en al onwerkelijke denkbeeldigheid. Duidelijk heeft Prof. Heymans echter in het kritische eerste gedeelte, het Kantische besef ontwikkeld, dat heel onze ervaring doortrokken is van apriorische denkvormen en zonder die denkvormen volstrekt niets gegevens overblijft. Tevens heeft Prof. Heymans in datzelfde eerste gedeelte helder en duidelijk doen begrijpen hoe in de uiterste konsekwentie van het verstand het denken met zich zelf in strijd geraakt. Want het komt tot een uitkomst, de absolute scepsis, waarbij het zeker gegevene volledig inschrompelt tot het volstrekt nietige van een ik-zonder-tijdsduur, dat zich daarom van niets bewust kan zijn en derhalve geen ik is, een uitkomst, welke het konsekwente verstand moet laten gelden en toch weer niet kan laten gelden. Zelfs de iets minder konsekwente uitkomst van de verstandige kritiek, dat met zekerheid slechts het ik bestaat wordt niet in ernst aanvaard. Zoo weerspreekt het verstand in zijn konsekwentie zich zelf. Hoogst belangrijk is ook het inzicht, dat het „wezen" der werkelijkheid ons niet geheel en al verborgen

is en dat de werkelijkheid, die wij kennen als werkelijke verschijning deel aan het wezen der werkelijkheid heeft. Als Prof. Heymans zegt, dat dit deel der werkelijkheid waarvan het wezen door ons gekend wordt even zoo werkelijk is als de als grondslag daarvan *te vermoeden* andere werkelijkheid, welke wij niet kennen, dan behoeft echter de werkelijkheid van die *vermoede* dieper liggende werkelijkheid nog wel eerst eenig onderzoek, want die *vermoede* dieperliggende werkelijkheid kan wel eens geen andere werkelijkheid toekomen dan die van een werkelijk *vermoeden*. Dit onderzoek is echter bij de doordenking van het Kantisch kriticisme beter op zijn plaats. Prof. Heymans weerspreekt zich zelf hierin. Want Prof. Heymans zegt, dat dit bekende deel even werkelijk is als een „vermoede" werkelijkheid. De werkelijkheid eener „vermoede" werkelijkheid is echter een zeer onzekere werkelijkheid; de werkelijkheid van het gegeven verschijnsel als werkelijk bewustzijnsfeit echter is een zekere werkelijkheid. Een bevredigende afsluiting voor het weten in onzen tijd geeft het psychisch monisme slechts in de oogen der psychisch monisten. Voor positivistische bedenkingen heeft het aanleiding te over. In een volgend paragraaf hoop ik na te gaan, hoe ver we met het positivisme uitkomen en of dit houdbaar zal blijken. Terwijl door het materialisme naar waarheid wordt gevoeld, doch niet helder beseft, dat alle bewustzijn de stof veronderstelt dat alleen de stof tot bewustzijn komt en alleen

de bewuste stof denkt, of zooals Bolland het uitdrukte: „dat ware geestelijkheid op twee beenen heeft rond te loopen," zoo wordt door het psychisch monisme begrepen, dat het geheele stoffelijke heelal het bewustzijn vooronderstelt en beteekenisloos zou zijn zonder denkend bewustzijn dat het gewaarwordt en overdenkt. De materialistische vrees, dat de filosofische stelsels uitloopen op allerlei oncontroleerbare fantasterij, bewaarheidt zich bij het psychisch monisme. Het wondergeloof van de albezieling, waarop het psychisch monisme zoo licht uitloopt, doet zien dat het materialisme en ook het positivisme niet zonder reden het psychisch monisme bestrijden. Tenslotte merk ik nog op, dat na het Kriticisme van Kant een metaphysisch stelsel, zelfs een dat slechts hypothetisch het ontologisch probleem beantwoordt, een anachronisme is. Daarom gaat hier de behandeling van het psychisch monisme aan die van het kriticisme vooraf. Toch is 't psychisch monisme een hoogst belangrijke schrede in de ontwikkeling van het denken. Hoogst belangwekkend is 't besef, door 't psychisch monisme gewekt, dat ons volstrekt niets anders gegeven is dan bewustzijnsfeiten en dat, hoe die bewustzijnsfeiten nu ook mogen samenhangen met een niet-gegeven deel van het geheele wezen, dit gegeven toch, *zooals het gegeven is*, dus als aaneenschakeling van bewustzijnsfeiten of *als bewustzijnsverloop*, ons rechtstreeksche en niet betwijfelbare *kennis van het wezen der werkelijkheid* verschaft of

liever *is*. Beseft wordt ook door 't psychisch monisme, dat het bewustzijn als zoodanig, het bewustzijn van (of als) ieder onzer, niet *kan* nalaten de als zintuigsgewaarwordingen gegeven bewustzijnsfeiten met onze denkbepalingen (met name dan met de kategorie der causaliteit) te bewerken en te vereenigen. Dat zoowel 't vermoeden van werkelijke buitenbewuste voorwaarden voor 't gegevene, alsook de denkvormen, die ons dwingen met en door hen de vermoede voorwaarden denkend te bepalen en zoo tot 't niet-gegevene (eigenlijk: niet-onmiddellijk gegevene) voort te schrijden, óók gegeven bewustzijnsfeiten zijn, daaraan wordt, ofschoon 't toch ook wel geweten wordt, door den psychisch monist onvoldoende aandacht gewijd. Daardoor wordt dan niet voldoend beseft, dat het denkend overschrijden van de ervaring, geen overschrijding van de gegeven bewustzijnswerkelijkheid is, doch een voortschrijden *in* het bewustzijn van empirisch bewustzijn tot denkend bewustzijn. Die voortschrijding nu behoeft zeker wel rechtvaardiging. Het hier na te bespreken standpunt van het positivisme meent deze voortschrijding niet te kunnen verantwoorden.

HOOFDSTUK XV.

Empirisme.

De empiristen willen zich streng aan het ervarene houden. Alleen omtrent hetgeen we ervaren hebben we zekerheid. Al hetgeen we naar aanleiding van die ervaring denken is volstrekt onzeker. Wij bezitten geen middelen om de waarheid daarvan te toetsen. Alle uitgaan boven de ervaring, alle zoogenaamde metaphysika is uit den booze.

Volgens de empiristen hebben wetenschap en wijsbegeerte, zoo men dan althans nog van wijsbegeerte spreken kan, slechts tot taak *de ervaring te beschrijven.*

Inhoud der wijsbegeerte zou hier dan alleen dit wezen, dat onze kennis tot de ervaring beperkt is en dat alles wat naar aanleiding van de ervaring over de ervaring gedacht wordt een ongeoorloofde en dwaze bespiegeling is.

Dit standpunt heeft inderdaad zijn begrijpelijkheid. Het heeft zijn evidentie d.w.z. zijn vanzelfsprekendheid; het spreekt van zelf.

Denken wij nu echter door, dan komen moeilijkheden.

1o. Wat is nu eigenlijk in onze bewustzijns-

inhoud zuivere ervaring, en wat is door ons toegevoegd? Als ge iemand hoort spreken, dan ervaart ge slechts klanken, de beteekenis dier klanken ervaart ge niet doch denkt ge erbij.

De spreker ervaart ge als een lichamelijkheid, die geluid kan geven; dat dit lichaam bewustzijn heeft en denkt, daarvan ervaart ge niets. Als ge een boek van een empirist leest, dan ervaart ge slechts zwarte figuurtjes op witte bladen. De beteekenis, ook die van de in 't boek vervatte empiristische gedachte „ervaart" ge niet, doch denkt ge erbij.

2o. Onze ervaring is zintuigelijke ervaring. De inhoud der ervaring wordt dus beïnvloed door onze zintuigsorganisatie. In de ervaring is dus een subjectief element. Om zuivere ervaring te krijgen, zouden we onze werkelijke, door de zintuigsorganisatie gekleurde, ervaring moeten zuiveren van al datgeen wat op rekening dier organisatie te stellen is — wat echter voor ons onmogelijk is!

3o. Wat is een *beschrijving* der ervaring — 't volgens de empiristen alleen toelaatbare? Volgens de algemeene opvatting eener wetenschappelijke beschrijving is dit de opsommingvan het algemeene in alle bijzonderheden. Doch een beschrijving van het algemeene van de bijzonderheden blijft niet meer bij de ervaring. Ervaren toch worden de afzonderlijkheden, de enkele feiten, niet hun samenhang. Een beschrijving echter van alle afzonderlijke ervaringen zou buitengewoon onbelangrijk en buitengewoon vervelend zijn.

Het 'spreekt alweer van zelf', dat we bij zoo'n letterlijke beschrijving van alle afzonderlijke ervaringen niet kunnen blijven, doch dat wij door stelselmatige denkarbeid het algemeene der gegeven bijzonderheden moeten bedenken.

En dit veralgemeenend denken geschiedt zoo van zelf, onwillekeurig en onbewust, dat de meest scherpzinnige denkarbeid gevorderd wordt om de zuivere ervaring van ons veralgemeenend denken te scheiden. In iedere bijzondere bewustzijns-inhoud is bijzondere ervaring en veralgemeenend denken onscheidbaar verbonden.

Reeds als ik, een hond ziende, dien hond een hond noem, ga ik ver buiten de ervaring, door in mijn gedachte dien door den gezichtszin gegeven enkelen hond te identificeeren met de nimmer ervaren en niet ervaarbare algemeene voorstelling hond (*de* hond). Door niemand is ooit *de* hond gezien; geen empirist, ook al zweert hij bij *de* ervaring heeft ooit *de* ervaring ervaren.

Ja, zelfs bij 't verenkelde blijvend en dien hond niet hond noemend, doch Caro, daarbij in hem mijn Caro herkennend, ga ik met die herkenning, die een identificeering is van de momenteel ervaren hond met 't herinneringsbeeld van mijn hond Caro, al buiten de ervaring uit.

Ervaring in den zin van kennis, ervaringskennis, zegt meer dan uitsluitend op grond van het zintuigelijk ervarene te verantwoorden is. Die ervaringskennis ontstaat door het denkend veralgemeenen van de werkelijk ervaren of ondervonden verenkelde gevallen. Op grond van het

werkelijk ondervondene kunnen wij slechts een oordeel uitspreken over de werkelijk persoonlijk ervaren gevallen; wij kunnen zeggen dat 't zoo en zoo is toegegaan in gevallen die we ondervonden hebben. Dat wij 't echter altijd zoo en zoo zullen ondervinden en dàt niet alleen doch ook, dat ieder ander het altijd zoo ondervonden heeft en 't altijd zoo ondervinden zal, dat *kunnen* wij niet ervaren of ervaren hebben doch is een aan de ervaring denkend gemaakt toevoeging. Niet om 't toevallig ervarene doch juist om deze toevoeging, die van ervaring *kennis* maakt, is 't nu echter de empiristen te doen. Het zijn niet de enkele zintuiglijk ervaren feiten, doch 't is juist niet zintuiglijk ervaarbare verband tusschen de feiten, dat ons belang inboezemt.

In onze bewustzijns-inhoud is de zuivere ervaring niet onmiddellijk gegeven, doch verstopt en dus te zoeken — doch *niet te vinden*.

Eenerzijds komt zuivere ervaring, in den zin van teeken uitsluitend van het andere, (d.i. van het niet-ik, van het objectieve) in het gegevene niet voor, en is het er ook niet uit af te scheiden, terwijl zelfs in die afscheidingspoging reeds het subjectieve werkt en het afscheidingsprodukt dus niet het objectieve-op-zichzelf kan zijn, doch uitkomst van subjectieve denkwerkzaamheid.

Anderzijds kunnen we nooit bij het werkelijk ervarene, wat dit ook is, blijven staan, doch we moeten *onmiddellijk* en *doorloopend* het ervarene met ons denken aanvatten en in ons denken verkeeren tot wat anders, wat dan ook weer

als het in ons denken — als denkbaarheid — ervarene, betrekkelijk ook ervaring is. Doch dit is dan geen zintuigs-ervaring. Het empirisme blijft echter ook niet bij de zintuigs-ervaring *staan* doch bedoelt juist van de zintuigs-ervaring *uit te gaan*, om tot wat anders, om tot ervarings*kennis* te komen, dat is tot kennis van het *blijvende* in al de ervaren veranderlijkheid, het *algemeene* in alle enkele ervaringen, *het noodwendige* in alle ervaren toevalligheid.

Zoo is voor ons iedere ervaring onmiddellijk ervaring van onszelf d. i. van eigen innerlijke denkwerkzaamheid en van het andere. In iedere ervaring is niet alleen altijd onze denkwerkzaamheid begrepen (o.a. de herkenning, dat is het identificeeren van het ervarene met ons herinneringsbeeld eener vroegere ervaring of met een algemeenheid), doch iedere ervaring *is niets anders* dan denkbaarheid.

Wij mogen nu al veel ervaren, veel raars ook ervaren, ondenkbare ervaring hebben we nooit ervaren en zullen we nooit ervaren. Met ondenkbare ervaring is hier niet bedoeld onvoorspelbare ervaring, doch ervaring, die, eenmaal ervaren, niet gedacht zou kunnen worden.

Dit is nu vooral niet op te vatten als een denkmonisme, waarin het denken alles — en alles bij uitsluiting gedachte is. Alles is denkbaar, maar denkbaarheid op zichzelf is niets. *De* denkbaarheid in 't algemeen komt niet voor, zoo min als *de* hond of *de* deugd. *De* denkbaarheid is steeds verbijzonderd tot bijzondere

denkbaarheden. En de bijzondere denkbaarheid is denkbaarheid van iets, denkbaarheid dus van iets anders dan denkbaarheid, denkbaarheid van den hond of van de deugd, denkbaarheid ook van *het willen* en den wil, die weer wat anders zijn dan het denken en de denkbaarheid. Doch de bijzondere denkbaarheid van den *wil* is als denkbaarheid van *den* wil in het algemeen, denkbaarheid van één bijzondere algemeenheid, die zich op zijn wijze weer zal verbijzonderen en van alles zal kunnen willen, ook bijv. zal kunnen willen denken.

Zoo komen we tot het begrip, dat de wil een bijzondere denkbaarheid is, een der vele bijzondere denkbaarheden, waartoe het denken zich verbijzondert;

doch dat anderzijds het denken een verbijzondering van het willen is, een der vele gewildheden, waartoe het willen zich verbijzondert.

Het denken kan wel eens denken: willen;
het willen kan wel eens willen: denken.

Die spiegeling is niet beperkt tot willen en denken. Een onzer algemeene denkbaarheden is *de werkelijkheid.*

Ook de werkelijkheid in het algemeen verbijzondert zich tot bijzondere werkelijkheden, de werkelijkheid van een deugd of van *de* deugd in het algemeen, van den wil, van het denken. Is denken een werkelijkheid? Die dit ontkent, slaapt terwijl hij dit leest; ik althans denk 'werkelijk' terwijl ik dit schrijf.

Zoo is de werkelijkheid een bijzondere gedachte.

en het denken een bijzondere werkelijkheid. Is de wil een bijzondere denkbaarheid, hij is ook een bijzondere werkelijkheid. Die bijzondere werkelijkheid, de wil, is naar zijn wezen niets anders dan de wil tot de verwerkelijking van het bijzonder gewilde. De wil is niet rustig, doch de werkelijke wil is de werkzame wil, die het gewilde verwerkelijkt; de wil is wil-tot-daad.

Men vraagt nu, en de voluntaristen en intellektualisten twisten daarover: wat is primair, 't willen of het denken, wat is de ware kant der werkelijkheid, willen of denken of m.a.w.:

wordt het willen gedacht, en is dus *het* willen *een* denken —

of wordt het denken gewild, en is dus *het* denken *een* willen?

Hier doemt dan reeds de gedachte op, dat bij het overdenken der werkelijkheid, wij die werkelijkheid van zeer veel kanten kunnen aanvatten en dat ieder dier kanten al het andere als zijn verbijzonderingen in zich bevat houdt en toch ook betrekkelijkerwijs al het andere buiten zich sluit.

Wij kunnen dit noemen de betrekkelijke absoluutheid van vele onzer denkbaarheden.

Ik zal later wederom aanknoopen bij deze betrekkelijke absoluutheidheid van vele onzer bijzondere denkbaarheden, doch vooraf behandelen het positivisme, dat is het standpunt, waartoe men komt bij konsekwente doordenking van het empirisme.

HOOFDSTUK XVI.

Positivisme.

Het empirisme wil bij de ervaring blijven. Bij de poging om onze bewustzijns-inhoud van het niet-ervarene, doch bij de ervaring bij-gedachte, te zuiveren blijkt het zuiver-ervarene hopeloos zoek.

Het zuiver ervarene is niet onmiddellijk gegeven en niet te vinden, nog afgezien van de omstandigheid, dat het zoeken zelf naar het zuiver-ervarene ons onmiddellijk tot oncontroleerbare metaphysische beschouwingen brengt.

De gedachtengang der positivisten is nu: laten we niet uit het onmiddellijk gegevene tot iets anders trachten te komen, laten we ons houden aan het ons onmiddellijk gegevene.

Dit standpunt heeft zijn evidentie; het spreekt overduidelijk voor zichzelf.

Hebben we eenmaal zoo ver gedacht, dan is dit standpunt zoo evident, zoo van zelf sprekend, dat niemand in redelijkheid er tegen kan zijn.

Alle onzekerheid is hier buiten gesloten; als we ons zuiver bij 't onmiddellijk gegevene houden en daar niets bij of af doen, dan is dwalen met absolute zekerheid uitgesloten, en derhalve ook alle verschil van opvatting onmogelijk.

Wat is ons nu onmiddellijk gegeven?

Mach, een der moderne positivisten, zegt hieromtrent:

„De materie is voor ons geen direct gege„ven iets. Als zoodanig kennen wij alleen gewaar„wordingen." [1])

„Alles wat wij van de wereld weten, wordt „ons medegedeeld door de zintuigelijke gewaar„wordingen. Laat men hierbij onbelangrijke in„dividueele verscheidenheden der waarnemers „buiten beschouwing, dan staan wij voor het zoe„ken naar de oplossing van een wiskundig vraag„stuk, dat omschreven kan worden als: de func„tioneele afhankelijkheid der elementen onzer „gewaarwordings-complexen van elkander. [2])

. . . . „Het is onbegrijpelijk, dat men ooit uit „'atoombewegingen in hersenen' het ontstaan der „gewaarwordingen en verdere psychische pro„cessen heeft willen afleiden. De hersenbestand„deelen zijn, evenals al het zinnelijk-waarneem„bare voor onze beschouwing niets dan sym„bolen voor de complexen van bewust-psychische „elementen, welke het waarnemen op physisch„en chemisch gebied ons leert kennen."

„De wereld bestaat voor den physiologischen „psycholoog uit kleuren, klanken, warmte, druk, „ruimte, tijden, enz" [3]).

Die bewustzijns-toestanden noemt Mach niet gewaarwordingen of verschijnselen, omdat in die benamingen alreeds een theorie schuilt, hij noemt

[1]) Mach, Analyse der Empfindungen, 3e druk, bl. 183.
[2]) t. a. p. bl. 279.
[3]) t. a. p. bl. 236.

ze daarom bij voorkeur psychische elementen.

Eenig doel van de natuurwetenschap is nu volgens Mach: „het waarnemen, ontleden en in „wetmatigen samenhang met elkander brengen „van dezen onafgebroken stroom der elementen „langs direkten of indirekten weg".[1])

Vandaar ook, dat een der hoofdwerken van Mach heet „Analyse der Empfindungen" (Ontleding der gewaarwordingen.) Die ontleding echter laat het gegevene al niet zooals het is.

En ook het brengen van wetmatigen samenhang tusschen deze ontledingsproducten is niet 't onmiddellijk gegevene, doch het naar aanleiding van het gegevene bedachte en is dus niet meer streng-positivistisch.

Hiermede wordt dus de positivistische grondslag verlaten. Ontleding, wetmatige samenhang worden naar aanleiding van het ervarene bedacht door het denken. En wel krachtens het eigen wezen van het denken, dat steeds van het verenkelde, toevallige tot het nietgegevene (d.w.z. niet buiten 't denken te vinden) algemeene en noodzakelijke voortschrijdt. Van verenkelde zinskwaliteit tot 't ding, van verenkeld ding tot de soort, van verenkeld feit tot algemeen feitensoort, van verenkeld en toevallig geval tot de algemeene en noodzakelijke wet, van de enkele en wederom toevallig zóó luidende wet tot de veel wetten verklarend vereenigende theorie.

De beteekenis van 't begrip materie wordt

---

[1]) Mach, Analyse der Empfindungen 3e druk bl. 183.

van uit dit positivistisch standpunt uiterst twijfelachtig. Poincaré zegt: „l'existance des objets „matériels est une hypothèse commode" [1]) „Toen „Fresnel de hypothese der ethergolvingen te baat „nam, peinsde hij er niet over of men zich de ether „atomistisch moest voorstellen en of die atomen „zich werkelijk bewogen in deze of gene richting. „Zoo is 't ook met de overige theoriën der „physica; zij beoogen slechts verband of verhoudingen begrijpelijk te maken tusschen verschijn-„selen; zij bedenken beelden die wij substitueeren „voor de reëele objecten, welke de natuur ons „voor eeuwig verborgen zal houden." [2])

Mach zegt: „Of dan toch met het begrip „materie (het dagelijksch spraakgebruik daarge-„laten), nog een wetenschappelijken zin zal ver-„bonden worden, is niet met zekerheid te zeggen. „Maar stellig zullen onze nakomelingen vragen, „hoe wij er toe gekomen zijn, kleuren en toonen „en al het psychische (dat toch de eerste bron „onzer ervaring vormt) uit het oog te verliezen „en heil te zoeken in een atoomwereld der phy-„sici, hoe wij ooit hebben kunnen zoeken naar „een verklaring van het gewaarworden door de „materie, dat is hoe een denksymbool (hersenen) „zou kunnen gewaarworden voor een groep van „gewaarwordingen [3]) [met welke groep Mach het het 'ik', 't bewustzijn bedoelt]. Ziehen drukt zich nog iets sterker uit: „De materie is een

[1]) H. Poincaré, La science et l'hypothèse, bl. 246.
[2]) t. a. p. bl. 190.
[3]) Mach, Populaire Vorlesungen bl. 242.

„metaphysisch dogma, dat met de meeste spe-
„culatieve voorstellingen der oude wijsbegeerte
„op een lijn te stellen is.... Dat denkbeeldige
„wezen zou materie zijn en toch psychische eigen-
„schappen (geheugen enz) bezitten; daarenboven
„zou het nog op bepaalde plaatsen in de groote
„hersenen gewaarwordingen en voorstellingen
„voortbrengen, welke niet alleen op de (als stoffe-
„lijk-werkelijke gedachte) daarbij plaats hebbende
„veranderingen in de hersenschors betrekking
„zouden hebben, doch waardoor ook gewaarwor-
„dingen en voorstellingen van dingen buiten ons
„zouden tot stand komen, waardoor die veran-
„deringen zouden bewerkt zijn!" [1])

Streng positivistisch hebben we slechts naar het onmiddellijk-gegevene te zoeken.

Te zoeken, — want als we positivist worden, dan hebben wij voor dien tijd reeds voortdurend en onmiddellijk 't gegevene onbewust met onze denkvormen bewerkt. Zie slechts naar 't alledaagsch naief realisme, dat heelemaal niet weet, en niet gelooft, dat de stoffelijke dingen in het geheel niet gegeven zijn, dat in 't geheel niets van de gewaarwordingen bemerkt, doch deze onmiddellijk verwerkt heeft tot de denkbaarheid van *zelfstandig* tegenover ons *bestaande* stoffelijke *dingen*, zoodat het die stoffelijke dingen 't onmiddellijk gegevene waant.

Mach zegt: de gewaarwordingen zijn 't onmiddelijk gegevene.

---

[1]) Ziehen, Psychophysiologische Erkenntniss-theorie, bl. 104.

Er laat zich nu dadelijk vragen of het 'ik' niet even onmiddellijk is, als het aan het ik gegevene.

Mach meent van niet:

„Niet het ik is het primaire, maar de gewaarwordingen. „De elementen vormen het ik". [1])

„De mensch is niet iets zelfstandigs in de natuur, maar een stuk van 'het groote gewaarwordingscomplex,' dat wij natuur noemen." [2])

Het ik is volgens Mach en Ziehen een tijdelijk toevallig samenhangend gewaarwordingscomplex.

Met deze opvatting meenen zij het dualisme tusschen subject en object, dat volgens hen in alle andere monistische stelsels verdoezeld wordt, werkelijk overwonnen te hebben.

„Der Gegensatz von Subject und Object (in gewöhnlichem Sinne) besteht auf unserem Standpunkte nicht." [3])

Wanneer een positivist echter over het gegevene spreekt, dan is daarin stilzwijgend het 'ik' (of het 'wij') reeds verondersteld.

Het gegevene heeft toch slechts zin als het *aan ons* gegevene.

Zoo is ook hier de tegenstelling tusschen subject en object niet opgeheven, doch door de spraakwending weggedoezeld.

In het onmiddellijk gegeven-zijn van iets, is altijd het 'ik' verondersteld.

Doch dan nog blijft de vraag, wat is ons nu onmiddellijk gegeven.

---

[1]) Mach, Analyse der Empfindungen, bl. 18.
[2]) t. a. p. bl. 258.
[3]) t. a. p. bl. 260.

Is bijv. de denkbaarheid der waarheid, de normen voor het ware denken, die den positivisten verbiedt metaphysica te bedrijven, is die denkbaarheid ons onmiddellijk gegeven of is die denkbaarheid een of ander gewaarwordingscomplex?

Nemen we den zin van gewaarworden zeer ruim, dan kunnen we zeggen, dat wij alle onze denkbaarheden, dus ook die ter waarheid, gewaarworden, waarbij dan alles wat in 't bewustzijn is gewaarwording heet. Verstaan we echter volgens 't algemeen spraakgebruik onder gewaarworden het onmiddellijk zintuigelijk gegevene, dan is heel veel, dat niet gewaarwording in engeren zin is, ons even onmiddellijk gegeven als de gewaarwordingen. In ieder geval moet met scherpzinnigheid naar het onmiddellijk gegevene worden gezocht. Daarbij zal men dan zich vooraf moeten duidelijk maken wat men met die 'onmiddellijkheid' van 't gegeven zijn bedoelt. Met die onmiddellijkheid kan toch immers niet bedoeld zijn het in den tijd voorafgaan.

Met die pogingen om eerst den zin van het onmiddellijke te ... bedenken en vervolgens het onmiddellijke in dien zin te ... bedenken zijn boeken vol te schrijven en voortdurend zal daarin moeten worden aangetoond, dat heel veel, dat zoo op 't eerste gezicht onmiddellijk gegeven schijnt, toch niet onmiddellijk gegeven, doch verwerkt gegeven is.

Wij zullen voortdurend onze bewustzijnsinhoud van het door ons denken daaringewerkte moeten zuiveren. Wat echter te zeggen van het *on-*

middelijk gegevene, dat eerst nog te zoeken en, zooal, dan toch hoogst moeilijk te vinden is?

Wel dat 'het onmiddellijk-gegevene' niet onmiddellijk gegeven is!

Wat te denken van 't niet door 't denken bewerkte gegevene, dat door zuiverend denken uit het verwerkte gegevene moet worden te voorschijn gewerkt?

Dat het vol van onze denkwerkzaamheid is!

Dat is dan toch wel heel eigenaardig, dat het onmiddellijk gegevene niet onmiddellijk gegeven, doch te zoeken en hopelijk achterna door onze denkwerkzaamheid uit het niet-onmiddellijk gegevene te voorschijn te werken is of wellicht niet te voorschijn te werken is en dus niet alleen niet onmiddellijk gegeven, doch heelemaal niet gegeven en zelfs met de meeste moeite niet te nemen is.

Of zou dan wellicht de geheele veel-omvattende en in zichzelf oneindig samenhangend onderscheiden werkelijkheid met het ik en het gij, met het wij dus, ons *mèt* zijn samenhang en *mèt* zijn onderscheidenheid gegeven zijn?

Doch dan is de vordering om ons tot het gegevene te beperken een zinledige vordering.

Het zou de vordering zijn, om zich te beperken tot het alomvattende, om ons te beperken tot het alle perken te buiten gaande.

Doch dat de geheele werkelijkheid ons als in zichzelf oneindig onderscheiden, doch in al zijn onderscheidenheden volstrekt samenhangende veeleenheid zou zijn gegeven, dat bedoelen de moderne positivisten niet.

Zij zoeken een heel boek lang, ja boeken lang, naar het onmiddellijk gegevene en hebben die boeken vol denkwerkzaamheid noodig om het onmiddellijk gegevene uit het niet-onmiddellijk gegevene, doch bewerkte te voorschijn te *werken* zonder daartoe op voor ieder bevredigende, op houdbare wijze te kunnen slagen.

Zij beseffen niet, dat het gegevene en het bewerkte wel te onderscheiden, doch ongescheiden en onscheidbaar zijn.

Het onmiddellijke is slechts middellijk te vinden uit iets anders en zoo betrekkelijk weer niet het onmiddellijke, doch het middellijke.

Toch heeft die positivistische gedachte wel zin, indien wij haar opvatten als poging om uit de veelheid van het in alle onderscheidenheid toch samenhangende gegevene, denkende, het meest onmiddellijke uit te vorschen, om daarna, uit dat onmiddellijke middelend, tot het bemiddelde, en dat weder tot wat anders middelend, al het gegevene te ordenen in volgorde van stelselmatigen samenhang.

In het hoofdstuk over de „Denkbare Waarheid" zal ik dan deze gezuiverd-positivistische poging van de doordenking en ordening van het gegevene in logischen samenhang, in verband denken met het begrip der betrekkelijke absoluutheid van vele onzer algemeenste bijzondere denkbaarheden, waartoe het hoofdstuk over het empirisme voerde, waarbij dan tevens doorloopend in het oog is te houden de zinneloosheid van een absoluut op zichzelf gestelde en

niet voor en door 't subject gestelde objectiviteit.

Wij moeten ons daarbij goed rekenschap geven dat dan onder de onmiddellijkheid van het gegevene verstaan wordt: de in alle overweging, in alle denkwerkzaamheid te vooronderstellen nog niet overwogen bewustzijnsinhoud, waaruit blijkt dat 't zoo bedoelde onmiddellijke niet alleen de zintuigelijke gewaarwordingen, doch ook de instinctieve neigingen, het onoverwogen gevoelde (schoonheid, rechtvaardigheid e. d.) het ondoordachte geloof, de intuïtie omvat en dat ons bewustzijn niet alleen bewustzijn van 't onoverwogen onmiddellijk gegevene is, doch tevens de werkzaamheid is van 't denkend bearbeiden van 't onmiddellijk gegevene met de evenzeer gegeven denkvormen, waartoe onder meer ook het door de positivisten bedoelde wetmatige verband behoort. Terwijl nu het positivisme geenszins bevredigend is en terecht van zeer verschillende kanten wordt aangevallen en op zijn innerlijke tegenstrijdigheid gewezen wordt, zoo is het toch geenszins onbelangrijk en de denkarbeid van het denkschuwe positivisme is dan ook geenszins als vergeefsche denkarbeid te beschouwen. Hetgeen het psychisch monisme voorbijziet, dat namelijk een poging om door het denkend bewustzijn een buitenbewuste werkelijkheid te construeeren niet te verantwoorden, dat is door het denkend bewustzijn niet te rechtvaardigen is, dat wordt door het positivisme beseft. Volkomen terecht wijst het positivisme iedere metaphysica af, zelfs een be-

scheiden hypothetische metaphysica op grondslag der ervaring, ook al wordt dit besef door de individueele positivisten telkens op ondoordachte wijze verloochend, onder meer door aan het bestaan eener werkelijkheid onder de bewustzijnsdrempel te gelooven. Zijnerzijds echter wordt door het positivisme voorbijgezien, wat door het psychisch monisme wel wordt beseft, dat namelijk het bewustzijn niet slechts gewaarwordend bewustzijn is, maar ook denkend bewustzijn is, en als zoodanig, krachtens eigen wezenlijken aard, het niet bij gewaarworden en het gewaargewordene *kan* laten, doch dit denkend *moet* bewerken. Het positivisme *denkt*, dat de ware bewustzijnsinhoud een bewustzijnsinhoud is, waarin in 't geheel *niets gedacht* is; het tracht nu denkend deze gedachtelooze inhoud te produceeren.

Het vertrouwt zichzelf als gewaarwordend bewustzijn *volstrekt* en als denkend bewustzijn *volstrekt niet*, zonder dit volstrekt vertrouwen en volstrekte wantrouwen ook maar in 't minst te rechtvaardigen.

Het psychisch momisme is denkend bewustzijn, dat onoverwogen denkt zijn gewaarworden volstrekt en zijn denken voorwaardelijk en probeerender-wijs te moeten vertrouwen, zonder dit verschil in vertrouwen te rechtvaardigen. Op grond van zijn gewaarworden en denken *denkt* dit denken zich een werkelijkheid buiten en tegenover het denkend bewustzijn. Zóó *weet* het van een werkelijkheid, waarvan het weet *niets te weten*, doch waarvan het tracht iets te weten

te komen. Daartoe is zijn bewustzijn voortdurend bezig met en dus *vol* van hetgeen *buiten* het bewustzijn is, (dat is: *door* het bewustzijn, *in* het bewustzijn, *buiten* het bewustzijn, als het niet-gedachte. gedacht wordt), met de hoop om ten lange leste, door het denkend *ver*werken van het gewaargewordene, *in zijn bewustzijn* het *buiten het bewustzijn zijnde* te verwerkelijken, niet zooals het *in*, doch zooals het *buiten* het bewustzijn is, of m.a.w. te denken precies zooals het ongedacht buiten en onafhankelijk van het denken is. Deze bezigheid met het binnen en door het bewustzijn bedachte buitenbewuste is een poging om deze volstrekt leege en inhoudlooze bewustzijnsinhoud denkend te bepalen, waarbij de psychisch monist dan vertrouwt dat zijn of het denken in staat zal zijn, het buitenbewuste, niet te bepalen in betrekking tot zichzelf, dat is tot zijn bewustzijnsinhoud, doch te bepalen zooals het op zichzelf, dus in betrekking tot niets is, om aldus het buitenbewuste onveranderd, dat is als het volstrekt buitenbewuste, binnen het bewustzijn te halen, waarbij het dan tevens ernstig betwijfelt of dit wel *volledig* mogelijk zal blijken, doch zeker gelooft dat dit ten deele reeds gelukt is en steeds meer en meer gelukken zal.

Zoo wil het ten slotte ook, al is het op andere wijs dan 't positivisme, denkend bedenken hetgeen dat niet-denken is, (dat is: als het *niet-gedachte* **gedacht** wordt).

Als voorloopige uitkomst van dit denkend voortschrijden naar de waarheid meent het psy-

chisch momisme dan te kunnen zeggen, dat niet alleen de stoffelijke physiologische processen in menschenhersenschors, doch alle stoffelijke processen, de physiologische processen in de plantenwereld, ook de chemische processen, in onze chemische laboratoria en fabrieken o. m., — ook de physische processen in engeren zin: magnetisme, electriciteit, warmte, licht, e. d., — ook de mechanische processen, de bewegingen der hemellichamen, van het water in zeeën en rivieren, van onze machines, locomotieven, auto's e. d., — ook de stof waarin zich die stoffelijke processen bij gelegenheid afspelen, het zand, een keisteen, een huis, een brug, een stoel en ons servieswerk, verschijning in ons bewustzijn is van wat wezenlijk en op zichzelf en buiten ons bewustzijn realiter voorhanden is als een psychische werkelijkheid op zichzelf, terwijl dit voor ons physische doch op zichzelf psychische (tegelijk met het op zichzelf doch ook voor ons psychische, dat is dus hunne physische verschijning in onze psyche), ... niet *inderdaad* op zichzelf psychisch is doch verschijningswijs, van wat nu inderdaad op zichzelf wat anders en wellicht ons altijd onkenbaar is, maar als het psychische verschijnt. Voor wie echter het voor ons physisch stoffelijk verschijnende nu als psychische werkelijkheid verschijnt of zou kunnen verschijnen, d. w. z. in welken zin het tusschen het wellicht eeuwig verborgen *an-sich* en het stoffelijk verschijnsel geinterpoleerde, psychisch genoemd wordt, is mij niet duidelijk geworden.

Wanneer nu echter eenerzijds ons of het bewustzijn *is* denkend bearbeiden van hetgeen waarvan het ondoordachter-wijs bewust is en anderzijds ieder product van dit denkend voortschrijden van het bewustzijn niet alleen niet *mag* worden opgevat, maar niet *kan* worden opgevat als een buitenbewuste werkelijkheid, niet omdat ons denkend bewustzijn zoo gebrekkig is ingericht, doch omdat het *in* en *door* het bewustzijn gedachte niet *buiten* en *onafhankelijk* van het bewustzijn is, wanneer daarbij wordt ingezien dat het door het bewustzijn gedachte niet alleen niet het buitenbewuste kan *zijn*, doch, juist in zooverre het bewustzijnsinhoud is, ook niet met het buitenbewuste kan *overeenstemmen*, dat zoo een overeenstemming niet alleen niet te controleeren is, doch geen zin kan hebben, dan wordt het de vraag wat toch eigenlijk wel de beteekenis van het denkend voortschrijden van het bewustzijn is en moet het denken zich wel richten op het aanvankelijk toch wel wonderlijk voorkomende doen van het denkend bewustzijn. En waar iedere kennis nooit onmiddellijk gewaargeworden wordt, zelfs geen complex gewaarwordingen is, doch steeds resultaat is van denkende *ver*werking, dat is verandering van de gewaarwording wordt het ook de vraag in welken zin wij eigenlijk van kennis kunnen spreken.

Met deze vraag heeft Kant zich bezig gehouden in zijn „Kritik der reinen Vernunft". In het volgend hoofdstuk zal ik het kriticisme bespreken, waartoe Kant's overdenkingen over de mogelijk-

heid, voorwaarden en beteekenis van de kennis gevoerd heeft, om in het daarop volgend hoofdstuk de wonderlijkheid van het bewustzijn in zijn activiteit, het wonderlijke *doen* van het bewust zijn, dat is het denken te overdenken.

HOOFDSTUK XVII.

Het kriticisme.

Kant, die bewonderenswaardig scherpzinnige denker, heeft het eerst scherp en zuiver geformuleerd waarnaar de denkers altijd hebben gevorscht en hij heeft daarbij tevens aangetoond, dat dit gezochte voor ons voor altijd absoluut onkenbaar is. Hij is een belangrijk keerpunt in de geschiedenis van het denken. Hij heeft de aandacht afgeleid van het te kennen voorwerp om die te vestigen op het kennend subject.

Zijn gedachtengang was zeer in het kort als volgt:

Bij onze oordeelen over de ervaren wereld zijn er sommige, die analytisch verkregen worden, die slechts eenvoudig-weg aangeven wat wij onder een bepaald begrip verstaan. Bijv. de negers zijn zwart. Wij noemen nu eenmaal zwarte menschen negers, zoodat het zwart-zijn in het begrip neger begrepen is. Deze oordeelen vermeerderen dus niet onze kennis. Andere oordeelen, die wel onze kennis vermeerderen, daar zij van een bepaald begrip iets zeggen wat daar niet in begrepen is, heeten synthetische oordeelen. Zoo bijvoorbeeld het oordeel: alle tweehoevige dieren zijn herkauwers. Deze oordeelen nu spruiten voor

een groot deel voort uit de ervaring en hebben dan geen streng noodwendig karakter. Wij zouden er telkens bij moeten voegen: „voor zoover tot dusver uit de ervaring gebleken is." Het is toch immers in 't geheel niet ondenkbaar, dat nog eens tweehoevigen gevonden worden, die niet herkauwen.

Er zijn echter ook synthetische oordeelen, die niet op de ervaring berusten en die dan ook volstrekte geldigheid hebben en die toch op de ervaren wereld van toepassing zijn. Die oordeelen gelden met logische noodwendigheid voor de ervaren wereld, zonder dat ooit hun geldigheid aan de ervaring getoetst behoeft te worden. Zoo bijv. het oordeel $2 + 2 = 4$. In het begrip 4 is niet opgesloten het gelijk zijn aan $2 + 2$; het is dus geen analytisch oordeel. Zoo ook het oordeel alles moet zijn oorzaak hebben. Van oorzakelijkheid ervaren wij niets, het is een verband, dat wij tusschen het gebeuren denken.

Hoe is het nu mogelijk, vraagt Kant, dat wij buiten alle ervaring om, (a priori) met zoo een zekerheid kunnen oordeelen over de dingen buiten ons?

Wij komen tot kennis van de buitenwereld door onze zintuigelijke ervaring. Wij kunnen echter niet buiten ons zelf treden en we kunnen dus niet weten òf en in hoeverre die wereld der verschijnselen, zooals de zinnen ons haar afbeelden, dat is zooals wij haar waarnemen, wel overeenkomt met de werkelijke wereld, zooals die onafhankelijk van ons op zichzelf is. Later heeft de mo-

derne zintuigs-physiologie geleerd in hoe groote mate ons wereldbeeld door onze zintuigsorganisatie beïnvloed wordt.

Er moeten in de ervaring dan wel elementen schuilen, die niet van buitenaf komen, doch die wij er aan toedoen.

Ons wereldbeeld is dus noodzakelijk subjectief.

Die wereld der dingen-op-zichzelf moge ons aandoen en ons daardoor onze aanschouwing geven, wij zijn daarbij niet geheel en al lijdelijk, doch vangen de indrukken van buiten op in onze eigen aanschouwingsvormen en denkvormen.

Wat zich in de aanschouwing (waarneming) met geen mogelijkheid laat wegdenken, dat moet door ons aan onze aanschouwing zijn toegedaan.

Van een ding laten zich alle eigenschappen stuk voor stuk wegdenken, eerst de z.g. secundaire eigenschappen, later ook de primaire, doch de ruimte, die 't heeft ingenomen, niet. Iedere waarneming wordt door ons in de ruimte gelocaliseerd. Vooraf moeten wij dan echter reeds de aanschouwing van de ruimte hebben.

Wij kunnen alle gebeuren wegdenken. De tijd echter, waarin alles gebeurt, kunnen wij niet wegdenken. Zelfs de voorstelling van gebeuren vooronderstelt den tijd. Tijd zonder ervaring laat zich denken; ervaring, absoluut zonder tijd echter niet.

Ruimte en tijd zijn zoo dus apriorische aanschouwingsvormen. De tijd is de vorm van de inwendige ervaring; wij plaatsen de toestanden van het 'ik' in den tijd. De ruimte is de vorm

van de uitwendige ervaring; wij geven de dingen hun ruimtelijke kwaliteit.

Wij moeten derhalve onderscheiden de wereld der onkenbare dingen-op-zichzelf, noumenale [1]) wereld of noumenon [1]) en *ons* beeld dier wereld, de wereld der verschijnselen, fenomenale wereld of fenomenon. Het is wel het noumenon dat ons aandoet („afficiert") en dat ons daardoor aanleiding geeft tot *onze* aanschouwing van het fenomenon, doch dat fenomenon, ons wereld-*beeld*, is door ons gebracht in onze aanschouwings- en denkvormen. Tot die zuivere aanschouwingsvormen en zuivere denkvormen zal nu ook al datgeen moeten behooren waaromtrent wij de synthetische oordeelen-a-priori kunnen opstellen.

Zoo is het begrijpelijk, hoe we zonder door die buitenwereld te zijn aangedaan, alleen door eigen voorstellings- en denkvermogen, vooruit en met absolute zekerheid kunnen weten, waaraan alle ervaring altijd zal moeten voldoen. Al die oordeelen slaan niet op de dingen op zichzelf, doch op de vormen, waarin wij ze aanschouwen en denken.

Door onze zuivere aanschouwingsvormen, ruimte en tijd, worden de dingen door ons aanschouwd; door onze zuivere verstandsbegrippen of kategorieën (wij zouden kunnen zeggen denkvormen) worden zij door ons gedacht. Alle synthetische oordeelen-a-priori hebben nu betrekking op het

[1]) Spreek uit no-umenale en no-umenon.

door onze aanschouwings- en denkvormen in de ervaring gebrachte en niet op de dingen zooals die op zichzelf zijn. Ruimte en tijd zijn de in ons aanwezige, ons-eigene of subjectieve ledige schema's voor alle ervaring. Zij zijn dus niet eigen aan de buitenbewuste werkelijkheid, het noumenon. De wereld der dingen op zichzelf is dus niet ruimtelijk en niet tijdelijk, doch ruimteloos en tijdeloos. En ook onze denkvormen, de kategorieën waarvan Kant er 12 noemt: eenheid, veelheid, alheid, (veeleenigheid) realiteit, negatie, bepaaldheid, — verder de kategoriën der relatie: substantie en accidentiën, oorzakelijkheid en afhankelijkheid, wisselwerking, — de kategoriën der modaliteit, mogelijkheid en onmogelijkheid, zijn en niet-zijn, noodzakelijkheid en toevalligheid, mogen dus wel op het fenomenon, niet echter op het noumenon toegepast worden.

De synthetische oordeelen a priori slaan nu op *onze* aanschouwings- en denkvormen. Daarom gaan zij alle ervaring vooraf en hebben ze logische noodwendigheid. Daarom is apriorische kennis van alle eigenschappen van ruimte en tijd mogelijk. Daarom weten wij a priori in de natuur causale betrekkingen te zullen aantreffen. Doch hieruit volgt tevens, dat wij onze vormen en apriorische zekerheden niet mogen toepassen op de volstrekt-objectieve werkelijkheid der dingen-op-zichzelf. Ruimte, tijd en de kategoriën hebben objectieve (dit is hier voor ieder subject geldige) geldigheid. Zij mogen echter niet transcendent d. i. voor 't noumenon gebruikt worden. Wij

kunnen niet anders aanschouwen dan door en in onze aanschouwingsvormen; niet anders denken, dan door en in onze kategoriën. Wij zullen met de in onze schema's, ruimte en tijd opgevangen zinnelijke gewaarwordingen, door deze te ordenen volgens onze denk-schema's tot objectieve kennis kunnen komen van het fenomenon. Het noumenon blijft ons echter volstrekt onbekend en onkenbaar. De werkelijkheid, zooals ze echter buiten relatie met ons, d. w. z. met den kennende geest is, m. a. w. een buitenbewuste werkelijkheid is onkenbaar.

Deze Kantische opvatting is wellicht wat moeilijk te vatten, doch als ze eenmaal begrepen is, dan is er niets tegen in te brengen. Ze is volkomen evident. Ze is vanzelfsprekend voor ieder die zich de moeite geeft dit inzicht in zijn zuiverheid te vatten.

Verschil van opvatting is hier niet mogelijk, zoomin als bij een wiskundige stelling.

Die de Kantische gedachte in beginsel bestrijdt, geeft slechts blijk van onvolledig begrip. Over de uitwerking bijv., over de juistheid en de volledigheid der door Kant opgesomde kategorieën is natuurlijk wel nader onderzoek gewettigd. Wij hebben dan ook de Kantische gedachte, het zoogenaamd kriticisme of subjectief idealisme niet te bestrijden doch verder te doordenken.

Wij kennen slechts de verschijning, dat is het ding-voor-ons, niet het ding-op-zichzelf. Het ding-op-zichzelf is het ding zooals het is zonder eenigerlei relatie met ons. Om tot het ding-op-zichzelf

te komen, moeten wij alles van het ding-voor-ons aftrekken wat daarin voor ons of in relatie met ons is. Doch nu is het gekende, ja zelfs het kenbare, een relatie met ons, iets voor ons. Wat blijft nu echter over van het ding-voor-ons als we er al het gekende en al het kenbare aftrekken? Het *onkenbare ongekende!*

Dat het ding-op-zichzelf, als het ding buiten alle relatie met het kennende, ongekend en onkenbaar is, ligt dus niet aan de organisatie van het kennende, doch is een betrekkelijk zinledige vanzelfsprekendheid.

De zinledigheid komt uit, wanneer we bedenken dat *kennis* een relatie is tusschen het kennend subject en 't gekende object, of korter tusschen kenner en 't gekende. Een werkelijkheid-op-zichzelf, d.w.z. buiten iedere relatie met het kennend bewustzijn is vanzelf voor 't kennend bewustzijn onkenbaar. Dat is in 't geheel niet afhankelijk van de toevallige of bijzondere organisatie van het bewustzijn; het is dus ook geen gebrek of onvolkomenheid van ons menschelijk kenvermogen, doch geldt voor iederen kenner, hoe verheven of alwetend wij hem ook mogen voorstellen.

De vraag nu of er achter de verschijnende wereld zoo een wereld van dingen-op-zichzelf bestaat of niet bestaat is een ondoordachtheid. Wat ware nu door ons toe te kennen of te ontzeggen aan het buiten alle relatie met ons zijnde?

We moeten bij de vraag naar 't 'bestaan' van een werkelijkheid-op-zichzelf, een buitenbewuste werkelijkheid, die wel eens — in onderscheiding

met onze objectiviteit, die objectiviteit van en voor de subjectiviteit is — transobjectiviteit genoemd wordt, we moeten bij de vraag naar 't 'bestaan' dier transobjectiviteit achter 'onze' (algemeen-subjectieve) objectiviteit, bedenken, dat *bestaan, werkelijkheid, veroorzakend*, enz. 'onze' denkvormen zijn.

'Voor **ons**' 'bestaat' er een 'werkelijk' 'iets', dat onze gewaarwording 'veroorzaakt' Dit 'werkelijk' 'iets' ja deze geheele veeleenheid van tot eenheid samenhangende veelheid van werkelijke bepaaldheden, die op elkaar betrokken zijn, 'bestaat' niet alleen voor mij, als voor dit beperkte individueele subject, doch bestaat objectief d.w.z. dit 'bestaan' heeft algemeene, supra-individueele geldigheid.

Men zal nu allicht vragen: hoe staat 't nu met dit bestaan, indien alle bewustzijn weg was? Men bedenke, dat dan de vraag vervalt. Want slechts het bewustzijn vraagt. En slechts het bewustzijn antwoordt. Als we 't ervarend subject weg denken, dan is daarmee ook 't ervaren object weg.

Kant heeft zelf zeer terecht gezegd, dat we de kategorieën niet op het noumenon mogen toepassen. Wij mogen dus ook onze kategorieën bestaan en niet-bestaan, noch toekennen, noch ontzeggen aan het noumenon. Ook onze denkvorm oorzakelijkheid, oorzaak en uitwerking mag niet noumenaal worden toegepast. Wij mogen dus niet zeggen, dat het noumenon iets veroorzaakt of uitwerkt.

Doch hoe kwamen we nu tot de gedachte van het ding-op-zichzelf? Door de vraag wat zou nu buiten ons *bestaan*, dat ons op zoo een wijze aandoet („afficiert"), dat het in ons het fenomenon *veroorzaakt* met behulp van onzer zuivere aanschouwings- en denkvormen.

Het noumenon, dat eenerzijds niet mag heeten te *bestaan*, noch mag heeten iets *uit te werken*, zou dus zijn het *bestaande*, dat in ons wat *uitwerkt*. Nader doordacht blijkt dus het stellen van het ding-op zichzelf ongeoorloofd of wel het ding-op-zichzelf blijkt zelf een onzer denkbaarheden met *onze* denkvormen geconstrueerd.

Wij kunnen deze aangelegenheid nog van anderen kant bezien. *Wij* verwerken de indrukken van het noumenon op ons met *onze* aanschouwings- en denkvormen, die ik kortweg als kategoriën zal samenvatten, tot de verschijnende wereld. Ook het „ik", zooals wij dat kennen, is verschijning van een onkenbaar noumenaal ik-op-zichzelf.

Wat is nu echter in dit geval het „wij" of het „ik", dat als subjectieve geaardheid de kategorieën medebrengt en door het noumenon aangedaan („afficiert") wordt? Dat kan niet het fenomenale „ik" zijn, want dat resulteert (ontstaat) eerst uit de kategoriale aanschouwing en denking.

Zooals het *ik*, gewapend met zijn kategorieën, op het *ansich* der dingen toetreedt en deze transponeert in de verschijnende dingen, dat is in de door-en-door kategoriale dingen, zoo treedt ook

het *ik*, en wel het *wezenlijke ik* of *ik-ansich* op *zichzelf* toe en transponeert zichzelf met zijn kategorieën tot het bekende of verschijnende ik, dat door-en-door kategoriaal is. Doch om deze transponeering te kunnen verrichten, moet het wezenlijke of noumenale ik, het ik-an-sich de eigenschap hebben van kategoriaal te aanschouwen en te denken.

De kategorieën moeten dus aan het noumenale-ik eigen zijn. Het is dus het noumenale-ik, dat zichzelf met behulp zijner eigene kategorieën als het fenomenale-ik aanschouwt en denkt.

Het is ook het noumenale-ik, dat met behulp zijner kategorieën het geheele noumenon als fenomenon aanschouwt en denkt.

Doch dit noumenale ik — wat het dan ook zij — behoort tot het noumenon.

En wij komen dus — in de Kantische gedachtengang doordenkende — tot deze belangrijke uitkomst, *dat de kategorieën aan het noumenon-zelf eigen zijn* en dat het noumenon zichzelf met eigen kategorieën als kategoriaal denkbaar fenomenon verschijnt. En daar dit dus onbetwijfelbaar de *wezenlijke* wijze is, waarop het noumenon zich in betrekking tot zichzelf stelt, daarom is het onverschillig of we zeggen dat het noumenon aan zich verschijnt als fenomenon, of dat we zeggen dat het noumenon zich aanschouwt en denkt als fenomenon. Waar het op aankomt is dit, dat het fenomenon een veeleenheid van kategorieën is, dat het fenomenon *voor* het noumenon een veeleenheid van kategorieën *van* 't noumenon *is* en

dat het noumenon *zich* als die veeleenheid van kategorieën denkt.

Doch nu weerspreekt zich de zaak weer op hoogst eigenaardige wijze. Want nu blijken we toch weer iets van 't noumenon te weten. Wij weten met volstrekte en onbetwijfelbare, rechtstreeksche zekerheid dit van 't noumenon, dat het noumenon (althans ook) kategoriaal en tijd-ruimtelijk aanschouwt en denkt en, aldus doende, zichzelf als fenomenon verschijnt.

Het zijn de aanschouwings- en denkvormen van het noumenon zelf, waarmede het noumenon zichzelf aanschouwt en denkt.

Het noumenon zelf blijkt dan vanzelf en uit zichzelf met eigene kategorieën het fenomenon voort te brengen.

Het fenomenon is dus niet zoo eenzijdig-subjectief, en 't noumenon niet zoo volstrekt onkenbaar als eerst wel scheen.

Het is het *eigen wezen* van het noumenon voor zichzelf te verschijnen (of zichzelf te denken en te aanschouwen, dat is zichzelf te weten) en wel zichzelf kategoriaal te verschijnen als fenomenon. En het verschijnt zichzelf geheel en al in *eigen* aanschouwings- en denkvormen, ja, als het heelemaal verschijnt *in* die eigen kategorieën, dan verschijnt het zich *als* eigen kategorieën, als veeleenheid van eigen denkbaarheden.

Wat het noumenon *op zichzelf* is, dat is niet te zeggen of te denken, want werd het gezegd of werd het gedacht, dan was door het zeggen of denken alreeds gezegd of gedacht wat het voor

ons of m.a.w. wat het *voor* zichzelf, niet wat het *op* zichzelf is.

Ja — in zoover vragen toch steeds een antwoord vordert — is de vraag: wat is het noumenon *op* zichzelf, reeds de vraag wat is het noumenon *voor* zichzelf. We mogen nu niet weten, wat het noumenon *op* zichzelf, d. i. niet-voor-den weter, is, wij weten echter wel wat het noumenon voor zichzelf is: het noumenon is voor zichzelf fenomenon en wel fenomenon geheel *in* aanschouwings- en denkvormen of kategorieën en dus ook fenomenon geheel *als* kategorieën.

Wat iets of wat alles *op* zichzelf is, dat is dus een onhoudbare gedachte, een gedachte die bij verder doordenken geen zin blijkt te hebben.

We kunnen dus nu beter het woord noumenon weer vervangen door de alles omvattende werkelijkheid (een woord, dat ik zijner tijd door een beter vervangen zal).

En dan voert dus de redelijke doordenking van de Kantische noumenon-gedachte tot deze alleszins belangrijke gedachte:

De alles-omvattende werkelijkheid aanschouwt en denkt zichzelf, kortweg *kent* zichzelf, in de kategorieën en *als* kategorieën. Wij weten dus met de ontwijfelbare zekerheid van de onwraakbare innerlijke ervaring, met de rechtstreeksche zekerheid van eigen bewustzijn, dat het kategoriale denken eigen is aan het noumenon, aan het wezenlijke of 'ansich' der volledige werkelijkheid en dat het noumenon zichzelf denkt als veeleenheid van denkbaarheden, d.w.z. zichzelf weet of kent

(terecht of ten onrechte, juist of onjuist zichzelf *kent*) als veeleenheid van denkbaarheden. Men bedenke nu eens of het zin heeft, de mogelijkheid te stellen, dat het zich ten onrechte als veeleenheid van denkbaarheid kent, m.a.w., dat het zich dus slechts waant te kennen! Heeft het zin te zeggen of te onderstellen, dat het nog weer anders *is* dan 't zich kent, dat is dan 't voor zich is? Waarvoor zou dat op andere wijze *zijn* dan de wijze waarop het voor zich is of geldt, dan geldigheid kunnen hebben. Zoo blijkt hier dan de onloochenbaarheid..... en de zinledigheid van de onkenbaarheid der dingen opzichzelf. Die onkenbaarheid is niet slechts onkenbaarheid voor ons, doch onkenbaarheid-op-zichzelf. Buiten die onkenbaarheid-op-zichzelf van een te kennen werkelijkheid buiten betrekking tot een kennende werkelijkheid, — buiten de volslagen onmogelijkheid zelfs van de alomvattende werkelijkheid om zich te leeren kennen anders dan in eigen denkvormen, buiten de zinnelooze kennis, die niet van te voren zou vooronderstellen en achterna zou blijken in te houden denkvormen die zoowel voor den kenner als voor het gekende volstrekt gelden, — buiten de volstrekt toe te geven 'Kantiaansche onkenbaarheid' der werkelijkheid, hebben wij het feit te erkennen dat de werkelijkheid in ons, dat is als werkelijkheid van denkend bewustzijn, zichzelf doorloopend *kent* en doorloopend *leert kennen* als samenhangende denkbaarheid.

De Kantische onderscheiding van de verschijnende dingen en de dingen op zichzelf is de aan-

leiding geweest tot het onderzoek van de beteekenis en de grenzen van het menschelijk kenvermogen, de zoogenaamde kenniskritiek of kennistheorie. De kenniskritici willen, alvorens ons onderzoekend denken wederom op de werkelijkheid te richten, vooraf de grenzen en de bevoegdheid van ons kenvermogen onderzoeken. Dit onderzoek naar ons kenvermogen kunnen wij echter nergens anders mede verrichten dan met ons kenvermogen. 't Onderzoek naar de vertrouwbaarheid van ons kenvermogen *is* dus *onmiddellijk* en *volledig* vertrouwen van dit zelfde kenvermogen. De ware uitkomst van dit onderzoek, dat ons kenvermogen ons slechts kennis vermag te leveren aangaande de verschijnende werkelijkheid en niet aangaande dingen-op-zichzelf, niet aangaande een werkelijkheid-op-zichzelf, wordt nu vaak, ook door de onderzoekers van 't kenvermogen, misverstaan.

't Geeft dikwijls aanleiding tot een zekere meewarigheid met dat zoo beperkte menschelijke kenvermogen of tot een soort van voorgewende bescheidenheid en nedrigheid. Die uitkomst wil echter niets anders zeggen dan dat kennis van datgeen wat altijd en voor immer buiten 't bewustzijn is, onmogelijk is. Deze beperking ligt echter noodwendig in 't begrip 'kennis'. Om over iets te kunnen nadenken, om door 't nadenken iets te leeren kennen, moet dat iets toch eerst op eenigerlei wijs gegeven zijn, — of m.a.w. moet dit iets iets voor (of in) 't bewustzijn zijn.

Men beredeneert de z.g. begrensdheid van

ons kennen ook wel door te zeggen: onze kennis is beperkt dcor onze kenbronnen: ervaren en denken. Dit wil dan echter slechts zeggen: geen kennis mogelijk, buiten ervaren en denken. Of m.a.w. kennis moet denkbaar zijn en op 't ervaarbare betrekking hebben.

Kennis echter, die ondenkbaar is, is geen kennis. En kennis aangaande 't volstrekt onervaarbare, kennis omtrent iets dat nooit in 't bewustzijn is of komen kan, is niet alleen buitengewoon onbelangwekkend doch deze kennis is, als kennis aangaande ...... niets, geen kennis.

De negatieve zijde van Kant's kriticisme en van de kenniskritiek is dus niet onwaar, doch beteekenisloos. De positieve kant, dat wij wel tot kennis van 't fenomenon kunnen komen is hoogst belangrijk. De reusachtige beteekenis van Kant's arbeid ligt dan ook niet in dat populair geworden en even gedachteloos aanvaard als gedachteloos verworpen 'ding-an-sich-*begrip*', doch in de poging tot verheldering, hoe en waarom onze denkende geest tot kennis van de ervaarbare werkelijkheid kan komen. In beginsel is Kant hierin volkomen geslaagd. Zelf worstelend met dit probleem, als de eerste die dit probleem aanpakte, is 't Kant echter niet gelukt een klare, heldere en duidelijke uiteenzetting te geven aangaande den gang van 't bewustzijn van onmiddellijk, gewaarwordend bewustzijn tot kennend bewustzijn. De aan deze zaak zelf al reeds eigene moeilijkheid wordt bij Kant nog eens verzwaard, eendeels door zijn voorliefde voor onver-

staanbaar vreemd woordgebruik, anderzijds door het telkens 't betoog weer doorkruisend onkritisch moment, dat, door tegen beter weten in, de kategorien toch transcendent te gebruiken, tot de onkritische verdubbeling van de werkelijkheid voerde, hier een werkelijkheid voor ons, en daar, of daarachter een tweede werkelijkheid, als een werkelijkheid op zichzelf en niet voor ons. Door dit onkritische moment wordt ook telkens weer de aandacht afgeleid van de belangrijke beteekenis van het inzicht dat en hoe wij tot kennis van de verschijnende werkelijkheid komen. Wanneer dit toch wezenlijke kennis is, wanneer deze kennis de naam van kennis verdient, dan is dit kennis van 't *wezen* van de verschijnende werkelijkheid. Wanneer wij begrijpen niet alleen hoe 't mogelijk is tot wezenlijke kennis van de verschijnende of ervaarbare werkelijkheid te komen, doch dat ons eigen wezen als ervarende en denkende geest niets anders is dan de innerlijke spanning of drang tot verwerkelijking van deze kennis, dan is door dit begrip de beteekenis van de ontologische vraag veranderd. De oorspronkelijke, nog niet voldoende bezonnen bedoeling van de vraag is: met welke zijner bepaalde bijzondere zijde is de volledige werkelijkheid te vereenzelvigen?

't Wezen der werkelijkheid leeren wij (d.i. leert zich) niet kennen als dit of als dat, als deze of als die bijzondere bepaaldheid, noch als 'stof', noch als 'psyche', noch als 'substantie', noch als 'monade', noch als 'ether', noch als iets anders.

Het wezen is niet weer iets, is niet weer bepaaldheid, dat is beperktheid, is niet weer vergankelijkheid, het is niet 'n bepaaldheid achter en dus buiten de ons bekende bepaaldheden; het wezen is het wezenlijke van (en dus *in*) alle bepaaldheden, dat toch, juist doordat het *alle* bepaaldheden niet alleen omvaamd, doch ook stelt, iedere bijzondere bepaaldheid te buiten en te boven gaat. Het wezenlijke van dit wezen is dat het zichzelf manifesteert aan ..... zichzelf en in die zelfmanifestatie niets achterhoudt. Die zelf-manifestatie is niet eens-voor-al wat zij is, of star en dood, doch die zelf-manifestatie is *proces*. In dit proces stelt 't wezen om te beginnen zich, als het vreemde ongekende doch waarneembare, dus toch bekende, tegenover zich, als waarnemend, (d.i. object-waarnemend) subject of bewustzijn, met den wezenlijken drang dat als waarneembaarheid *bekende*, doch niet doorgronde en zoo bevreemdende en niet *wezenlijk gekende* te leeren kennen. Wat zal 'leeren kennen' echter anders kunnen beteekenen dan leeren kennen als denkbaarheid? Ook zonder dat men zich dat bewust maakt, wordt dat reeds geweten. Want onmiddellijk uit zich de drang om het waarneembare object (als veelheid van waarneembare objecten) te leeren kennen door onderzoekend er over na te denken en nadenkend het te onderzoeken. Onderzoeken wil zeggen met aandacht en nauwkeurig, dat is onder de hoede en in dienst van het denken waarnemen. Het bewustzijn, over zijn object in den vorm der waarneembaarheid na-

denkend, *verandert* daarmede zijn object, met de spontane doch nog niet doordachte zekerheid, dat het, door aldus nadenkend zijn object te veranderen, in waarheid zijn object leert kennen. Reeds voordat men zich dat bij zijn onderzoek duidelijk maakt, blijkt dan de waarneembaarheid door en door doortrokken van de begripsverbijzonderingen, denkvormen of kategoriën van de subjectiviteit. Zoo doet het waarneembare object zich aan het denkend subject verstaan als een samenhangende verscheidenheid van denkbaarheden. Zoolang echter het nadenkend bewustzijn in die uit het nadenken over het ervarene resulteerende, samenhangende verscheidenheid van denkbaarheden niet bewust eigen wezen, eigen tot een veelheid van bijzondere begrippen zich verbijzonderend begrip herkent, zoolang het resultaat van de object-omvorming nog niet bewust den vorm van *het* begrip heeft, zoolang is het gesubjectiveerde wezen, dat is het wezen in z'n subjectiviteit (in dit verenkelde bewustzijn of ik) nog niet bevredigd. Het bewustzijn heeft dan nog geen vrede met zijn object, dat is met den vorm waarin het als nadenkend bewustzijn het object gebracht heeft. Doch daar het bewustzijn slechts bewustzijn is, voor zoover 't van iets, van zijn object, bewust is, daar 't bewustzijn steeds objects-bewustzijn is (bewust van zijn object is) zoo heeft het bewustzijn geen vrede met zich, als 't geen vrede heeft met datgeen, wat het als dit bepaalde, verenkelde bewustzijn bepaalt, met zijn object. Degeen die

deze onvrede niet heeft, degeen die vrede heeft met den ondoordachten vorm waarin hij het object weet, die komt niet tot nadenken, doch blijft bij zijn geloof, hetzij dat dit een godsdienstig geloof is, of een wetenschappelijk geloof (aan atomen, aan ether of aan een gekromde ruimte). Dit is dan het dogmatisch denken. 't Wijsgeerig denken vooronderstelt een besef van gebrek aan begrip, waarin dan al reeds een onontwikkeld besef van begrip aanwezig is. Want men moet reeds eenig besef van iets hebben om het gemis ervan te gevoelen.

Zoolang nu bij dezen omvormenden arbeid, bij deze voortdurende denkende bearbeiding van het object tot steeds andere vormen, het nadenkend bewustzijn in het geheel niet aan eigen arbeid denkt en ondoordacht meent dat het object buiten hem aanwezig is, juist in den vorm waarin 't bewustzijn 't denkend gebracht heeft, dan noemen wij deze bewustzijns-houding rationalisme. Wanneer nu het nadenkend bewustzijn *begint* te bemerken dat 't denkende bezig is zijn object, het object te veranderen, dan *begint* het zichzelf, eigen werkzaamheid, het denken, te wantrouwen. Het ware van het object wil het dan te weten komen door de alleen betrouwbaar geachte weg van de zintuigelijke ervaring. De rationalistische bewustzijnshouding is dan overgaan in de empiristische bewustzijnshouding. Alleen de ervaring, alleen de empirie kan volgens deze houding tot het ware van het in den thans bereiken ten vorm nog onwaar geweten object voeren.

HOOFDSTUK XVIII.

Het bewustzijn en de waarheid.

Wat is nu die empirie of ervaring, die door de empiristen als 't eenige vertrouwenswaardige wordt beschouwd? En wat is de reden van die voorkeur? Die voorkeur berust op de meening, dat de zintuigelijke gewaarwording onwraakbare gegevens verstrekt en dat het denken, zoo niet altijd dan toch vaak, onwerkelijke bedenksels bedenkt en op zijn minst oncontroleerbare fantasiëen levert. Hier moet dan echter in de eerste plaats opgemerkt worden, dat het 't *denken* is, dat deze voorkeur geeft en wel op grond van de denkende overweging. Wij hebben in deze empiristische voorkeur voor de gegevens van de ervaring een zelf-kritiek van het denken, dat tot 't bewustzijn komt, dat 't zich vergissen kan. Doch in die zelf-kritiek is meteen besloten het vertrouwen, dat 't denken bij machte is zich voor die vergissingen te hoeden; — in dit geval, door empirisch te werk te gaan. Is dus 't empirisme zelf-kritiek van 't denken, 't is zeer zeker slechts aanvankelijke zelf-kritiek. Het is een zelf-kritiek van 't denken, dat zichzelf als zoodanig niet kent, dat niet weet dat 't zelfkritiek van 't denken is, een onbewuste zelf-kritiek dus. Men ziet daarbij

niet alleen voorbij, dat het empirisme een denkwijze is, waarbij het denken zichzelf wantrouwt op grond van eigen overwegingen, zoodat het *juist in dit wantrouwen* zichzelf vertrouwt. Men verzuimt ook zich duidelijk en helder van zijn overwegingen rekenschap te geven. Het vertrouwen op de ervaring komt dan in de eerste plaats voort uit de omstandigheid, dat de ervaring *berust op* de zintuigelijke gewaarwordingen en ten tweede op de overweging dat de zintuigelijke gewaarwordingen zonder verdere overweging als onwraakbare getuigen aangaande de werkelijkheid te beschouwen zijn.

Nu moet echter de op de zintuigelijke gewaarwordingen *berustende* ervaring niet met de zintuigelijke gewaarwordingen zelf verward worden. Dat de ervaring *berust* op die gewaarwordingen, wil zeggen, dat de ervaring niet 'gegeven' is, doch door het denkende bewustzijn wordt 'gemaakt'. Deze omzetting van zintuigelijke gewaarwording tot ervaring komt niet direct tot stand. Wat we gewaar worden, zijn de onderscheidene zintuigelijke kwaliteiten. Het blijft echter niet bij de zinnelijke gewaarwording zonder meer. Deze gewaarwordingen worden door ons allereerst *verbonden* tot waarnemingen. Daarbij worden die gewaarwordingen geinterpreteerd als eigenschappen van een ding of van dingen, die we niet gewaarworden. In het hier gezegde is een onderscheid in beteekenis gemaakt tusschen de woorden gewaarworden en waarnemen, een onderscheid, dat zoo gemeenlijk niet gemaakt

wordt, althans niet konsekwent gemaakt wordt. Toch is deze onderscheiding niet geheel en al willekeurig, doch komt zij met de niet-konsekwent-doorgevoerde onderscheiding in 't gewone spraakgebruik overeen. Die overeenstemming is echter betrekkelijk onbelangrijk: zij vergemakkelijkt het elkaar verstaan. Degeen echter die dit onderscheid niet in eigen spraakgebruik herkent, moet even aan 't voorgaande aandacht schenken als verklaring van 't door mij toegepaste woordgebruik.

Het ding worden we niet gewaar, doch wordt bij de gewaarwordingen bijgedacht. Wanneer we op die wijze, in ons bewustzijn een veelheid van verschillende zinnelijke kwaliteiten: rood, rond, zwaar, hard, koud, klinkend, riekend, zoet, enz. tot een 'iets' vereenigen en zeggen dat dit 'iets' *is*, dan worden we dat *zijn* niet gewaar, doch we denken het. In het stellen van een zijnd iets is tevens de slechts toevallige en subjectieve gewaarwording tot een algemeen en voor ieder op zijn beurt geldige waarneming veralgemeend. De enkele en onmiddellijk gegeven gewaarwording geldt slechts voor 't enkele tijdstip der gewaarwording en slechts voor 't enkele gewaarwordende subject. Het enkele ding echter kan bij gelegenheid ten allen tijde door iederen waarnemer waargenomen worden en heeft zoo een boven de slechts particulier-subjectieve gewaarwording uitgaande algemeene, objectieve voor ieder subject geldige geldigheid.

Het blijft nu echter niet bij de enkele waarneming van 't enkele ding, doch de waarneming

breidt zich uit tot een verscheidenheid van dingen. En 't blijft ook weer niet bij die vele dingen zoo zonder meer. De gewaarwordingen toch blijven niet duurzaam wat ze zijn, doch komen in 't bewustzijn om daar ook weer uit te gaan en plaats voor anderen te maken. Dat brengt mede, dat de zijnde dingen niet blijven wat ze zijn doch veranderen. Ondanks de wisseling der samenstellende gewaarwordingen wordt het zijnde ding bestendigd, doch nu niet meer als het zijnde ding zonder meer, doch als het veranderende ding, als *gebeuren*, als feit, doch ook wederom niet als een enkel feit, doch als een veelheid van *feiten*. De velerlei waarnemingen van dingen en feiten worden nu door het denkend bewustzijn tot ervaring verbonden, door verband tusschen de feiten en daardoor de feiten in verband met elkaar te denken. Zoo is de ervaring reeds een resultaat van nadenken en denkend vereenigen. We moeten iets onmiddellijks hebben om te kunnen nadenken. Het onmiddellijke is echter terstond voorbij. Teneinde een en ander tot samenhangende eenheid te kunnen verbinden, moet 't voorbijgaande bewaard worden. Dit bewaren is de her-innering, waarbij het weggegane weder *in* het bewustzijn wordt gebracht. Die herinnering is het herhalen van eigen vroegere bewustzijns-inhoud. Het is niet de herinnering van één ding of van één feit, doch de herinnering van meerdere dingen en meerdere feiten. Als herinnering zijn die feiten reeds met elkaar in verband gebracht. Die herinnering van meer-

dere dingen en feiten in verband heet ervaring. Deze ervaring is niet eenmalig en dan gereed, doch komt doorloopend tot stand. De dingen en feiten afzonderlijk wordt men niet gewaar, doch worden in de 'waarneming' gedacht en zoo 'waargenomen'. De samenhang der feiten wordt niet 'waargenomen', doch in de doorloopende 'herinnering' der voorbijgegane waarnemingen 'ervaren'. De ervaring is zoo dus de door het denken teweeggebrachte verbinding der enkele dingen en feiten tot een samenhang van elkaar bepalende en teweegbrengende dingen en feiten. In de herinnering is reeds het denken begrepen. Doch de *ervaring* als het bewustzijn van elkaar over en weer bepalende en teweegbrengende feiten is zeker: *denkend* bewustzijn. De betrekking der feiten toch is niet onmiddellijk gegeven en zoo dus geen ervaringsfeit. En deze betrekkingen tusschen de feiten maken eerst de feiten tot feiten in samenhang, dat is tot ervaringsfeiten.

Zooals nu de ding-waarneming en de feit-waarneming niet enkel vereeniging noch enkel interpretatie van vele zintuigelijke-kwaliteit-gewaarwordingen zijn, evenmin is het denkend ordenen der feiten tot ervaring, alleen vereeniging of alleen interpretatie. In de ervaring als zoodanig zijn de enkele feiten veralgemeend. Ervaring is het weten niet alleen dat 'dit' *enkele* feit zóó betrokken is op 'dat' *enkele* feit. Ervaring is het weten of de zekerheid, dat ieder feit als dit feit, niet alleen *nu* en niet alleen *voor mij*, doch *altijd* en voor *ieder* ervarend subject met noodzakelijkheid zóó

betrokken was, is en zijn zal op een feit als dàt feit. Daarin gaat de ervaring de waarneming te buiten en te boven. De ervaring weet met zekerheid van datgeen wat niet waar te nemen en niet gewaar te worden is, omdat 't geweest is of nog komen moet. Zoowel het algemeene als het verband krijgen in de ervaring 'algemeene', dat is boven het enkele waargenomen geval en boven 't enkele waarnemende subject uitgaande *algemeene* en *objectieve* geldigheid. Het is nu het *denken*, dat in zijn ervarende werkzaamheid dit algemeene en objectief geldige stelt. Doch het denken doet dit als *ervarend* denken onbewust, dat wil zeggen, onbewust van zichzelf. Het doet dit zonder dat 't weet, dàt het dit doet en wàt het doet. Deze algemeene ervaring gaat boven de enkele ervaringen uit en is een *zeker weten* aangaande niet ervaren ervaringen. Deze algemeene ervaring komt niet slechts voor als wetenschappelijke ervaring, doch ook als de dagelijksche ervaring, die voorwaarde voor ons gewone dagelijksche doen is.

Het denken dat wetend zichzelf wantrouwt doch onwetend zichzelf vertrouwt, doordat het zelf bedenkt, dat empirisch denken wel te vertrouwen is, daarbij niet beseffend, dat empirisch denken *denken* is en denkend door 't denken verkozen wordt, — dit empirisch denken blijft nu weer niet bij de ervaring staan, doch bedoelt wederom (zij 't dan niet altijd helder bewust) denkend van de ervaring *uit te gaan*, dat wil zeggen niet de ervaring, ervaring te laten, doch den-

kend de ervaring aan te grijpen en er wat anders van te maken. Dit geschiedt dan door het *nadenken* over de ervaring. Dit nadenken is het met nadruk bewust worden van de relatie en het met nadruk veralgemeenen van die met nadruk bewuste (d.i. *gedachte*) relatie. Want, men geve zich hiervan goed rekenschap, de relatie is niet anders dan door 't denken in 't bewustzijn te brengen; wij kunnen de relatie niet door de zintuigen gewaarworden.

Het is nu wel zeer eigenaardig, dat, hoezeer bij het empirisch denken de algemeen gedachte relatie de nadruk krijgt, hoezeer nu, met andere woorden, de algemeene relatie met nadruk gedacht wordt, het denken zichzelf daarbij onopgemerkt voorbij gaat en in 't geheel niet beseft welk een overgroot aandeel eigen werkzaamheid in het resultaat heeft. Mocht de ééne overweging ten gunste van het empirisme, de overweging n.l. dat de zinnelijke gewaarwordingen zonder nadere overweging als onwraakbare getuigen aangaande de ware werkelijkheid mogen gelden, dan al juist zijn, dan mag toch zeker wel de omstandigheid, dat in de uitkomst van het systematisch empirisch denken, de in de gewaarwordingen onmiddellijk gegeven onsamenhangende toevallige subjectieve en chaotische enkele zintuigelijke kwaliteiten door het denken bewerkt zijn tot iets geheel anders, n.l. tot samenhangend, noodzakelijke, objectief-geldige en geordende ervaarbare werkelijkheid, m.a.w. het buitengewoon groote aandeel, dat de denkwerkzaamheid in die ervaar-

bare werkelijkheid heeft, een waarschuwing zijn om toch vooral ernstig met de zelf-kritiek voort te gaan. Zelf-kritiek echter, die dien naam verdient, is bewuste zelf-kritiek, zelf-kritiek die zich als zelf-kritiek weet, dat is het bewustelijk en met volle aandacht nagaan van wat het denken doet en hoe het denken daarbij tot zijn verzekerdheden komt. Dit wil zeggen, dat het denken bij het denkend bearbeiden van zijn object niet alleen en uitsluitend op zijn object moet letten, doch tevens de aandacht op zichzelf, dat *is* eigen werkzaamheid moet vestigen. Het heeft daarbij bewust te worden, dat het denkend bearbeiden van zijn object, volgens welke denkwijze dit dan ook geschiedt, hetzij rationalistisch, hetzij empirisch, hetzij kritisch — hetzij ook gevoelvol mediteerend, hetzij theologiseerend, hetzij nuchter verstandelijk-wetenschappelijk pluizend, dat ieder mogelijk denkend bearbeiden van zijn object *veranderen* van zijn object is. Empirisch te werk gaand, dat is empirisch *denkend*, wordt hêt bewustzijns-object in zijn gestalte van het naïef-realistisch wereldbeeld omgevormd tot de mechanistische atomenwereld der natuurkundigen, tot de electronenwereld, tot de wereld van ether, tot een onstoffelijke gekromde ruimte, ook tot de panpsychische wereld, ook zelfs tot de functioneel verbonden psychische elementen van Mach (*van* d.i. *in* Mach's denkend bewustzijn). Doch bij al deze empirisch bedachte constructies van het denken verliest het object verscheidene der oorspronkelijke empirische zintuigskwaliteiten. Voor zoover beseft wordt

dat 't niet aangaat bij 't construeeren van wereldbeelden telkenmale het voorafgaande beeld te schrappen, voor zoover dus in 't nieuwe object het oude object bewaard blijft, zoo wordt toch het aanvankelijk object van 't bewustzijn met nieuwe voorstellingen verrijkt en daardoor toch veranderd. Zoo sluit bijv. 't psychisch monistisch wereldbeeld, 't natuurwetenschappelijke en 't naief-realistische in, doch is toch door de toevoegingen rijker en dus anders dan die beide beelden.

Het denkend bewustzijn heeft dus nauwgezet eigen werkzaamheid na te gaan. Het moet dit allereerst 'empirisch' doen maar dan ook *zuiver*-empirisch, dat wil zeggen 't moet er niets aan toevoegen of van weg laten en er niet met zijn eigen interpretatie bij komen, doch de beschouwde zaak, hier dus eigen bewustzijns-verloop, geheel en al nemen zooals ze is. In dit geval is dit mogelijk, zonder vrees dat de *beschouwing* de zaak verandert. Want deze beschouwing is geen beschouwing in eigenlijken zin, geen beschouwen van iets dat buiten den beschouwer is. Het beschouwen wil hier slechts zeggen met aandacht bewust worden, van datgeen waarvan men reeds bewust is. Daarbij is dan vervolgens na te gaan in hoeverre het denkend bewustzijn gerechtigd is zijn object denkend te veranderen. Zoo wijst dus het doordenken van het empirisme op de noodzakelijkheid van een leer betreffende het weten, een leer of kritiek aangaande het bewustzijn.

Dit dan wat betreft het aandeel dat 't den-

ken heeft in de uitkomst van het empirisch denken. De grond van de voorkeur, die het denken aan 't empirisch denken geeft is echter gelegen, zooals reeds werd gezegd, in de overweging, dat de gegevens der zintuigen niet te wraken zijn. Doch ook dit verdient wel nadere overweging. Of die gegevens al of niet zijn te wraken, hangt er van af, wat men van die gegevens verlangt. Het volstrekte vertrouwen op de onmiddellijk, d.w.z. zonder eenige bemiddeling van het betrokken bewustzijn, in het bewustzijn komende gewaarwordingen heeft zijn grond hierin, dat de subjectieve gewaarwordingen als zoodanig, (dus als *gewaarwording*) ontwijfelbaar zijn. Wanneer een individueel subject 'rood' gewaarwordt, dan is het voor dit individueele subject onbetwijfelbaar, *dat* het rood gewaarwordt. Dit wordt geweten met de rechtstreeksche zekerheid van het bewustzijn. Die rechtstreeksche zekerheid is datgene waar Descartes op doelde in zijn bekend gezegde: „ik denk, dus ik ben". Wanneer ik van iets bewust ben, dan is in deze bewustheid de zekerheid begrepen, *dât* ik van iets bewust ben. In zooverre, dus als bepaalde toestanden van het ik, als bewustzijnsfeiten, als bewustheden, zijn derhalve de zinnelijke gegevens niet te wraken. Doch 't empirisme wil door 't empirisch denken zekere kennis verschaffen aangaande een buiten en tegenover het bewustzijn 'zijnde' werkelijkheid. [1])

[1]) Wij kunnen en mogen ook zeggen: „aangaande een buiten en tegenover het bewustzijn *te denken* 'zijnde werke-

En nu is het vanzelfsprekend en *dus* onbewijsbaar (zooals het 'dus' tusschen de opeenvolgende zinnen van het wiskundig bewijs op een onbewijsbare en geen nader bewijs behoevende vanzelfsprekendheid wijst), nu is het vanzelfsprekend, dat de gewaarwording in het geheel geen onwraakbaar getuigenis geeft omtrent iets *buiten* het bewustzijn, omtrent een buitenbewuste werkelijkheid. De interpretatie van de zintuigelijke gewaarwordingen als eigenschappen van 'zijnde' en 'veranderende' dingen, behoeft zeker nog wel nadere rechtvaardiging.

Dit wil dus zeggen, dat datgeen wat door het materialisme en door het empirisme als het volstrekt zekere, onmiddellijk gegevene beschouwd wordt, dat een buitenbewuste ruimtelijke stoffelijke werkelijkheid heelemaal niet gegeven is. [1]) Gegeven is de bewustzijns-wereld, de ruimtelijke stoffelijke wereld als voorstelling van het bewustzijn, en tot 't onafhankelijk en buiten 't bewustzijn bestaan van een stoffelijke, physische wereld, die precies overeenkomt of ongeveer overeenkomt met de stoffelijke physische wereld als bewustzijns-voorstelling, wordt door het denkend

lijkheid'. Hiermede is niets anders gezegd en niets meer gezegd, dan in de uitdrukkingswijs in den tekst. Er is slechts een accent gelegd. Dit accent kan echter heel wat verduidelijken. En voor zoover het dit niet onmiddellijk doet geeft het heel wat te denken.

[1]) Wij kunnen en mogen ook zeggen volstrekt-wèl-gegeven, doch (juist *als* gegeven) dan ook *bewustzijns*-gegeven is, d.i. bepaalde bewustzijns-wijze, bepaalde bewustheid, voorstelling van het bewustzijn is.

bewustzijn besloten naar aanleiding van de onmiddellijke gegeven bewustzijnswereld. [1])

Dit inzicht is nu nog wel empiristisch, doch begint toch over het standpunt van het impirisme heen te voeren. De fundamenteele vraag naar de betrekking van het physische en het psychische, tusschen objectiviteit en subjectiviteit, verandert door dit nieuwe inzicht geheel en al van karakter. Was 't toch eerst de vraag om te verklaren, hoe het bewustzijn tot de stof komt, het wordt nu ook de vraag, in de eerste plaats in hoeverre we gerechtigd zijn, 't zij met zekerheid, 't zij met waarschijnlijkheid, een buitenbewuste werkelijkheid aan te nemen.

Wordt deze vraag bevestigend beantwoord, dan kan in de tweede plaats de vraag gesteld worden, hoedanig de aard is van die buitenbewuste werkelijkheid. [2]) In het psychisch mo-

[1]) Zie de uitspraken van Mach, Ziehen, Poincaré, aangehaald in hoofdstuk XVI.

[2]) Deze vraag wil dan eigenlijk zeggen het verzoek om de stoffelijke werkelijkheid die een interpretatie door het denken is van de gewaarwordingen, opnieuw te interpreteeren. Zoo is de materialistische wereld een door 't denkend bewustzijn verrichte interpretatie van de bewustheden die gewaarwordingen heeten en de phychisch-monistische wereld is een door 't denkend bewustzijn verrichte interpretatie van die interpretatie en de volgens Prof. Heymans wederom daarachter te denken buitentijdelijke onsubjectieve transobjectiviteit is weer een denkend door 't bewustzijn verrichte interpretatie van die interpretatie van interpretatie, welke interpretatie in de derde graad dan opnieuw bijv. door Schopenhauer ('s denkend bewustzijn) als de 'wil' te interpreteeren is. Ik mag nu toch wel weer vragen wat is nu weer die 'wil'; interpreteer me nu eens de wil!

nisme (dat in hoofdstuk XIV is behandeld,) wordt de eerste vraag bevestigend beantwoord en wordt daarna de tweede vraag beantwoord met de panpsychische hypothese, dat wat schijnbaar stoffelijk is, in wezen psychisch is. Het positivisme daarentegen acht geen voldoende grond aanwezig om tot 't bestaan van een buitenbewuste werkelijkheid te besluiten. Het positivisme behoudt daarbij de vrees voor en 't wantrouwen in 't denken, dat 't empirisme eigen is, doch daar ook 't positivisme niets anders dan denkwerkzaamheid is, kan ook dit niet nalaten te bedenken op welke wijze het 't gegevene denkend moet bearbeiden. Dit is in hoofdstuk XVI nader besproken.

Vandaar dat Mach niet alleen de min of meer onbewuste, door 't gewone dagelijksche denken gemaakte ervaring wil ontleden in de onmiddellijk gegeven gewaarwordings-elementen en 't dan daarbij laten, doch dat hij van deze gewaarwordings-elementen 't functioneele verband wil zoeken, dat is bedenken. Want 't verband, althans het bedoelde functioneele verband, is niet in de gewaarwordings-elementen gegeven. Zoo is hier in 't positivisme de zelfkritiek van 't denken al weer iets verder voortgeschreden dan in de bewustzijns-houding van 't empirisme, in zooverre hier bemerkt wordt, dat 't denken zijn object verandert. Doch ook deze voortgezette zelfkritiek is nog onbewuste, immers ongeweten zelfkritiek. Want in deze bewustzijnshouding is het bewustzijn er in 't geheel niet van bewust, dat het niet laten kan

zijn object te bewerken. De gewaarwordings-elementen toch waartoe het positivistisch bewustzijn (van Mach, Ziehen e. a.) *denkend* terug gaat, zijn niet zonder meer 't zelfde als de gewaarwordingen van den pasgeboren zuigeling. Zij zijn niet het onmiddellijke, doch het door 't denken bemiddelde. Zoo is niet alleen 't bedenken van functioneel verband, doch ook reeds de analyse der ervaring tot gewaarwordings-elementen een denkend omvormen van het bewustzijns-object. Het gezochte onmiddellijk-gegevene is als het door het denken naar aanleiding van de alledaagsche bewustzijnswijze gestelde, gezochte en bedachte, niet onmiddellijk, doch door het denken bemiddeld. Als men dit overweegt, dan is de vrees voor het denken bij de positivisten, die denkend heele boeken, ja een geheele positivistische litteratuur schrijven, niet onvermakelijk. In de behoefte, om functioneel verband te denken tusschen de gewaarwordings-elementen, wordt reeds onbewust en ondoordacht, spontaan gedacht, dat iets (in casu de gewaarwordings-elementen) niet op zichzelf gekend kunnen worden, doch dat kennen van iets is: iets in betrekking denken, zoodat ook de gewaarwordings-elementen slechts in hun onderlinge betrekking kunnen worden gekend. In het geheel wordt hier dan niet bij bedacht, dat 'functionneel verband' slechts in en voor het denken geldt en slechts tusschen denkbaarheden te denken is. Het gewaarwordings-element is dan ook in zijn bepaaldheid, dat is in zijn

onderscheidendheid van andere gewaarwordingselementen reeds doortrokken van de denkbaarheid der bepaaldheid. Bepaald is iets door z'n beperking door iets dat andersbepaald is, door z'n afwering van wat anders, dat is dus door zijn negatieve betrekking op anders-zijn dat dus, wil de bepaaldheid in 't bewustzijn gelden *ook* in 't bewustzijn moet gelden. Functionneel verband is ook niet te bedenken tusschen gewaarwordingselementen die allemaal volstrekt van elkaar alleenlijk *verschillen*. Verband is slechts mogelijk tusschen (anders gezegd: verband denken vooronderstelt) overeenkomstigheden, die *wezenlijk* hetzelfde *algemeene* zijn, in dat opzicht dus ident zijn, om tevens, wil 't verband wezenlijk zijn, toch even wezenlijk verschillend te moeten zijn. Zoo is in de mogelijkheid van functioneel verband reeds vervat onze denkbaarheid der identiteit. Telkens komen in andere combinaties *dezelfde* elementen terug. Dat wil zeggen: telkens komt *hetzelfde anders* terug. Tusschen die anderszijnde enkelingen, die *hetzelfde algemeene* zijn, is verband denkbaar. Ieder verband echter tusschen twee, drie of meer enkelingen is een *verschillend* verband. De functie is nu de identiteit van die verschillende verbanden, het algemeen verband dat in *(en als)* die vele enkele verbanden geldt. Het functioneele verband wijst dus nu op het 'algemeene' in de verschillende combinaties. [1]) Zoo liggen in de een-

[1]) Op die identiteit als het blijvende, de algemeenheid van de vergankelijke differente verenkelingen kom ik nader terug.

voudige simpele gewaarwordings-elementen heel onze verscheidenheid van kategoriën. Daarom zijn de gewaarwordings-elementen niet alleen geschikt materiaal om denkend tot ordelijken samenhang in kategoriaal verband te worden gebracht, doch zij hebben deze strekking in zich. Of men 't weet of niet en of men 't wil of niet, het bewustzijn kan geen oogenblik blijven bij zijn onmiddellijk object; dit onmiddellijk object wordt niet alleen in de wijsbegeerte doch overal en altijd door het bewustzijn in ieder zijner fasen denkend bearbeid.
Het is de groote verdienste van Kant te hebben opgemerkt en aangetoond, dat ervaring in den zin van buiten en boven de zekerheid van 't onmiddellijk gegevene uitgaande zekere kennis van de objectieve werkelijkheid mogelijk is, omdat de waarneembaarheid doortrokken is van onze denkvormen. De ware zin van deze inderdaad grootsche en belangwekkende ontdekking is aan Kant echter ontgaan. Het bevreemdde hem zoo, in de tegenover en buiten het subject gewaande vreemde objectiviteit volstrekt niets anders te herkennen dan een veeleenheid van eigen denkvormen, dat hij de objectiviteit verdubbelde, om toch maar wat vreemds te houden. Deze Kantische verdubbeling van het bewustzijnsobject in een (toch zeker wel door en door intelligibel) en ook voor Kant in een systeem der zuivere rede nader doordenkbare veeleenheid van begrippen, stambegrippen en afgeleide begrippen, die het leven hem geen tijd heeft gelaten

tot een „volledig systeem der transcendentaal-filosofie" (Kant, Reclam-editie, bl. 97) te ordenen en een volstrekt, maar dan ook *volstrekt* onkenbaar ding-an-sich, dat zoo onkenbaar is dat men niet weten kan of 't één ding-op-zichzelf of dingen-op-zichzelf is, dat weliswaar wel voor (d.i. *in*) 't bewustzijn verschijnt, doch als 't 'verschijnt' toch heelemaal afwezig blijft en dus blijkbaar in 't bewustzijn 'verschijnt' om zich verborgen te houden, dat immers niettegenstaande het in het bewustzijn 'verschijnt' zoo heelemaal buiten 't bewustzijn blijft, dat het bewustzijn het met geen enkele van zijn denkbepalingen praediceeren kan, zoodat het noch is, noch niet is, noch iets veroorzaakt, noch met iets in wisselwerking staat, noch mogelijk, noch onmogelijk noch werkelijk is, — deze Kantische verdubbelng van het bewustzijns-object tot een object *in* 't bewustzijn en een object buiten 't bewustzijn, in bewustzijns-objectiviteit en in transobjectiviteit, *is ook wederom niets anders dan denkend veranderen van het* **bewustzijns-object**. Want al ontveinst men het zich, ook het transobjectieve *is* bewustzijns-object. Hoe graag men het dan ook buiten zich zou willen stellen, dit stellen is de eigen daad van het bewustzijn, dat door dit stellen slechts een nieuwen vorm van zijn object formeert, en zoo wil ook het transobjectieve maar niet buiten het bewustzijn komen. Voor zoover 't transobjectieve dan een naam is door 't bewustzijn gegeven aan iets, dat het zich buiten zich voorstelt, wil dit buitenbewuste,

zoo lang het buiten het bewustzijn voorgesteld is, heelemaal niet binnen het bewustzijn komen d.w.z. kan het bewustzijn het zich niet binnen zich voorstellen. En dit onzegbare en niets zeggende, daardoor volmaakt begriplooze (immers buiten ons begrip, dat is buiten *het* begrip zijnde (?) bestaande (?), werkelijke (?); (het mag immers niet gepraediceert worden met onze begrippen zijn, bestaan, werkelijkheid!), dit niets zeggende onzegbare en begriplooze bewustzijns-transcendente of transobjectieve zal dan echter de waarheid moeten zijn van *onze* bewustzijns-immanente objectiviteit, die Kant bevonden heeft door en door van ons begrip doortrokken te zijn!

Wanneer men zich nu onbevooroordeeld en inderdaad kritisch afvraagt wat nu objectief is en wat subjectief van die beide denkbaarheden: de verschijnende werkelijkheid en het trans-objectieve wezen, dan geraakt men in verlegenheid. Want om te beginnen is de verschijnende werkelijkheid, als doortrokken van *onze* aanschouwings- en denkvormen, het subjectieve en wordt het transobjectieve als het volstrekt objectieve.... *gedacht.* Om te beginnen verhouden zich dus het bewustzijns-immanente (verschijnsel) en het bewustzijns-transcendente ('t objectieve wezen of transobjectieve) als het subjectieve en het objectieve. En deze verhouding blijft geldig. Doch bij nader doordenken is het bewustzijns-immanente het objectieve, voor ieder subject algemeen geldige vooronderstelde, het objectieve uitgangspunt waaruit *ons* denken

tot het transobjectieve voortschrijdt, dat als gesteld door het denken het subjectieve blijkt en dan ook zoo particulier-subjectief is, dat iedereen 't op z'n eigen particuliere en verschillende wijze als 't voorstelbare, als 't voor-ons-onvoorstelbare-doch-wezenlijk voorstelbare of als 't onvoorstelbare denkt. Is nu het bewustzijns-transcendente aan het bewustzijns-immanente verondersteld? Of is het bewustzijns-immanente verondersteld aan het bewustzijns-transcendente? Het is niet moeilijk in te zien dat beiden het geval is en dat dus het bewustzijn in zijn zelf-ontplooiïng niet nalaten kan de wonderlijke daad te verrichten van in en uit zichzelf, dus immanent, het onafhankelijk en buiten zichzelf verkeerende transcendente te stellen, dat tegelijkertijd voorwaarde en afhankelijke, gestelde en veronderstelde is. Het blijkt daarbij dat het bewustzijn bij nauwkeurig toezien, dat is bij het met aandacht bewustworden van het bewustzijnsverloop, bij voortduring zich gedraagt op een wijze die althans aanvankelijk zeer bevreemdend is. Over het bevreemdende moeten wij nadenken. Om te beginnen bevreemdt ons ons object en denken we bewust over ons object na, d. w. z. het bewustzijn bearbeidt denkend zijn object zonder daarbij van zichzelf d.i. van eigen werkzaamheid bewust te zijn. Kritisch wordend, gaat het bewustzijn zich eindelijk op zichzelf bezinnen, waarbij 't begint met zich de vraag te stellen wat kan ik weten? Hiermede begint dan het nadenken over het bewustzijn.

En daar het bewustzijn slechts bewustzijn is voor zoover 't van iets, zijn zgn. object bewust is, houdt het nadenken over het bewustzijn in of *is* dit nadenken het nadenken over de verhouding van het bewustzijn èn zijn object. Het object voor dit nadenkend bewustzijn is dan het bewustzijn èn zijn object. Het nadenken over *dit* object (bewustzijn-èn-object) mag nu niet wederom een ondoordacht en ongeweten veranderen van *dit* object zijn. Wij zullen kritisch moeten zijn in den zin van alle eigen invallen van ons af te houden en de zaak te laten gelden zooals die ons met rechtstreeksche zekerheid gegeven is, of juister de zaak die we zelf zijn. Kritiek in den zin van goed- of afkeuren hebben we achterwege te houden. Wanneer we wat zonderlings, ongerijmds of tegenstrijdigs aantreffen, zullen we dit hebben te laten gelden als het aangetroffene. We zullen er voor moeten waken om dit zonderlinge vooral niet te gaan verklaren, dat is weg-interpreteeren, want de interpretatie maakt van de zaak wat anders. Wij behoeven de zonderlingheid van het bewustzijn niet weg te interpreteeren, omdat 't bewustelijk nagegane bewustzijn geen starre zichgelijkblijvende zaak is, doch zelf telkens eigen zonderlingheid, onbegrijpelijkheid, tegenstrijdigheid weg interpreteert of tracht weg te interpreteeren en 't nagegane bewustzijn de werkzaamheid van deze onbegrijpelijkheid afwerende en bestrijdende zelfverandering, zelfontwikkeling, zelfontplooiïng is.

Wij moeten nu vooral goed onderscheiden

het hier bedoelde zuiver toezien, dat is met aandacht bewust worden van het bewustzijnsverloop en het nadenken over 'de' objectiviteit (dat is de buiten zichzelf bewustgeworden bewustheid van het bewustzijn).

Bij het nadenken over de objectiviteit gaat het bewustzijn voortdurend zijn object interpreteeren, dat is voor iets anders verklaren dan voor dat wat 't zoo onmiddellijk is. Het nadenken verandert voortdurend den vorm die het object in het bewustzijn heeft van het object in de naïef-realistische opvatting, tot dat in een dualistische opvatting, van een dualistisch wereldbeeld tot een materialistisch en nader tot een atomistisch wereldbeeld, dat wederom het bewustzijn niet bevredigen kan en daarom weer veranderd wordt tot een etherwereld enz.

Het object bevreemdt 't bewustzijn, 't bewustzijn heeft geen vrede met zijn object d.w.z. met de wijze waarop het zijn object weet en bearbeidt daarom zijn object, opdat dit een gestalte zal mogen verkrijgen die voor 't bewustzijn niets verwonderlijks en bevreemdends heeft, doch begrijpelijk is geworden, dat is de gestalte van het begrepen object d.i. van het begrip heeft verkregen. Het bewustzijn doet dit, omdat het dit niet kan nalaten, doch het doet dit spontaan en zonder zich den waren aard van die eigen werkzaamheid duidelijk te maken. Aanvankelijk gaat het niet alleen aldus te werk zonder te bedenken wat het doet, doch het is ook ondoordacht zeker dat het object buiten

het bewustzijn *is* en wel juist zooals het voor het bewustzijn is. Zoolang het bewustzijn zonder nadere overweging deze zekerheid heeft, heet het realistisch bewustzijn. Niet alleen 't naïef realisme, ook het dualisme en het materialisme is realisme. Ook het hedendaagsch natuurwetenschappelijk relativisme geloof aan een buiten en onafhankelijk van het bewustzijn 'bestaande' gekromde ruimte, wier reëele eigenschappen verantwoordelijk zijn voor althans een deel der natuurkundige eigenschappen van wat we natuur noemen. Wanneer nu bij die voortdurende omvorming van het object voor en in het bewustzijn, het bewustzijn op eigen doen gaat letten, dan heeft het alle reden om zich over dat eigen doen te gaan bevreemden. Wanneer we toch even onbevooroordeeld letten op het nadenken, dan is het toch wel wonderlijk, dat het denkend bewustzijn zoo verzekerd is, dat het resultaat van zijn nadenken, d. i. zijn door het nadenken veranderd object, ware kennis zou zijn van het object zooals het niet voor het bewustzijn, doch op zichzelf is. Hoe kan het naar aanleiding van het onmiddellijk gegevene naderhand bedachte wereldbeeld nu zuivere afspiegeling zijn van, of overeenstemmen met, het buiten het bewustzijn zijnde transobjectieve object? Ja mocht het er al eens mede overeenstemmen, hoe zal het bewustzijn zich van die overeenstemming kunnen vergewissen? Toch houdt het wetenschappelijk bewustzijn en ook het aanvankelijk en nog niet kritisch geworden filosofisch bewustzijn zich er van ver-

zekerd, dat het door zijn methodisch nadenken naar aanleiding van en over het gegevene, tot ware, algemeen geldige kennis van het gegevene komt. Is die verzekerdheid ijdele waan, of heeft de geproduceerde kennis soms een andere beteekenis? Men behoeft dan zeker zelf in 't geheel geen vrede met het naïef realisme te hebben, om het toch minder wonderlijk te achten, dat de naïef-realist verzekerd is, dat het object is, zooals het voor hem is, dat is *ondoordacht* voor hem geldt, dan dat de wetenschappelijke of wijsgeerige vorscher zoo overtuigd is, dat het object buiten hem is, juist zooals dat object voor hem is, dat is zooals hij het in zijn theorie bewustelijk *bedacht* heeft, dat wil dus zeggen zooals het object nu *door middel van het denken* voor hem geldt.

Beteekent ware kennis soms *niet* de overeenstemming van het gewetene met een of het object zooals het ongeweten buiten alle bewustzijn is? Beteekent ware kennis soms *niet* overeenstemming van het geweten object in, met 't ongeweten object buiten 't bewustzijn? Is ware kennis soms niet deze onmogelijke en ongerijmde overeenstemming doch herkenning van onbegrijpelijke vreemd-schijnende waarneembaarheid als eigen begrijpelijke denkbaarheid, als veeleenheid van eigen samenhangend-onderscheiden begrip?

Wanneer nu juist dit veranderen door het bewustzijn ons bevreemdt, dan kunnen wij niet nalaten over dat doen van het bewustzijn te

gaan nadenken. Doch juist in zooverre deze wijze van doen ons bevreemdt, zullen wij nu met *dit* object van *ons* nadenken niet juist op dezelfde wijze doen. Dat wil zeggen, dat wij geen theoriën over dat doen van het nadenkend bewustzijn moeten gaan opstellen, niet het bevreemdende van dit doen hebben weg te interpreteeren, door dit doen voor iets anders te verklaren.

Wanneer wij dan zonder eenige interpretatie (die juist doch ook onjuist zou kunnen zijn) en zonder eenige goed- of afkeuring, de zaak, dat is hier het bewustzijnsverloop, laten gelden zooals het zich doet gelden, daarbij slechts zorg dragend onze kritiek en onze interpretatie achterwege te laten, dan hebben wij daarmede rechtstreeks vóór ons hetgeen, zooals niet het volledige 'ansich' toch tot dit 'ansich' behoort, zoodat wij dan hiermede komen tot kennis, die volgens de formuleering van Prof. Heymans absolute kennis, zij 't dan wellicht geen volledige kennis moet heeten. Wij hebben hier dan inderdaad het voor ons *niet* verborgen gedeelte van het 'wezen' der dingen, waarvan Prof. Heymans in zijn op blz. 347 aangehaalde woorden gewaagt. Wij hebben hierbij te beseffen, dat dit niet-verborgen doch rechtstreeks gegeven 'wezen' of 'ansich' eenerzijds zich niet zoover uitstrekt als het psychisch monistisch wereldbeeld, dat ook gehypostaseerde bewustzijnen en bewustzijnsfeiten omvat, doch anderzijds zich veel verder uitstrekt dan de Mach'sche gewaarwordings-elementen of andere positivistische, zoogenaamd nog geheel niet door het denken be-

werkte, onmiddellijkheden. Het object dezer absolute kennis is het bewustzijns-verloop met zijn gewaarworden, waarnemen, ervaren, denken, voelen, willen; het object dezer absolute kennis omdat ook het *denken* of *voorstellen* van het transobjectieve, transcendente object *als bewustzijnsdaad*, niet echter het transcendente object zoo op zichzelf. Wanneer wij dan zoo met aandacht en helder bewust worden van het bewustzijnsverloop, dan hebben wij daardoor zekere, absolute kennis ook van de werkelijke kenwijze van het bewustzijn. Zoo komen wij tot de kennisleer of kenniskritiek, als kennis van het werkelijke kennen, een kennisleer die echter geen kennistheorie mag heeten omdat hierin geen theorie of interpretatie van het kennen wordt opgesteld. In deze ware kennisleer, is dan begrepen èn de apriorische begripsanalyse waarin het bewustzijn zich zegt wàt 't zich zegt als 't 'kennen' zegt èn de aposteriorische empirische werkelijkheids-ervaring hoe *zich* dat 'slechts' subjectieve begrip 'kennen' tot objectiviteit van feitelijk kennend bewustzijn verwerkelijkt.

Het is hier, in dit boek, dat slechts een voorbereiding tot het wijsgeerig denken bedoelt te zijn, niet de plaats om op de hier omschreven wijze de bewustzijns-ontplooiing na te gaan. Ik heb hier slechts willen doen beseffen, de aanleiding en de noodzakelijkheid om over het bewustzijn en zijn doen op deze wijze na te denken. Degeen die door het hier gezegde is gaan beseffen, dat 't wetenschappelijk onderzoek en 't wijsgeerig onderzoek als een doen van 't bewustzijn een probleem

inhoudt, dat ook de wetenschap der psychologie, die om tot causaal verband en tot wetmatigheid in 't bewustzijnsverloop te komen, 't werkelijk bewustzijns-verloop met bedachte onbewuste bewustzijnsfeiten aanvult, dat ook deze wetenschap der psychologie als een doen van 't bewustzijn een rechtvaardiging behoeft die zij zelf niet kan geven, die worde verwezen naar de werken, die geheel en al aan de doordenking van het bewustzijn gewijd zijn [1]).

Hier wordt nog slechts opgemerkt, dat wanneer wij inzien dat het wetenschappelijk bewustzijn zijn object *verandert*, omdat het geen vrede heeft met den vorm waarin dit bewustzijn zijn object weet, of m.a.w. omdat het geen vrede heeft met zijn wijze van weten, en daarbij onoverwogen verzekert is, dat de uitkomst van zijn omvormenden arbeid overeenstemmen zal met het object zooals het *buiten* het gewaarwordend en overdenkend bewustzijn *is*, en wanneer wij dit doen van het bewustzijn vreemd vinden, en deze vreemdheid van het doen van het bewustzijn ons aanleiding geeft om ons ten aanzien van dit doen was het bewustzijn te bezinnen, wij dan zekerlijk zullen nalaten nu juist op dezelfde bevreemdende wijze met ons object (d. i. het doen van het bewustzijn) te werk gaan, en dit doen nu weer met aanvullingen en veranderingen gaan

[1]) Ir. W. F. Staargaard, Logos, Hollandia-drukkerij Baarn 1923; — J. Hessing, De Zelfbewustwording des Geestes, binnen kort verschijnend; — G.W.F. Hegel, Phaenomenologie des Geistes.

verklaren. Dit is de wijze van doen van de wetenschap der psychologie, die ook zijn object, het bewustzijn verandert en aanvult. Wij zouden dan opnieuw reden hebben ons over eigen doen te verwonderen. Wij zullen dus stelselmatig nagaan wat 't bewustzijn doet, m.a.w. hoe het bewustzijn verloopt, zonder van onze zijde daar iets aan toe te doen of daaraan iets te verklaren. Ja zelfs zullen wij, in zuiver-wetenschappelijke houding, ook de nagegane zaak (het bewustzijns-verloop) niet kritiseeren, d.i. beoordeelen. We zullen dus ernst met de 'empirische' methode maken en de nagegane zaak opnemen, zooals ze ons als eigen bewustzijns-verloop met de rechtstreeksche zekerheid van eigen bewustzijn gegeven is. Zoo komen wij dus tot kennis, tot zuiver-wetenschappelijke kennis van ons bewustzijns-verloop. Hier doet zich echter de merkwaardigheid voor, dat, omdat kennend bewustzijn en te kennen bewustzijn een en 't zelfde bewustzijn zijn, het zich nog niet kennend bewustzijn, door zich te leeren kennen, zich-kennend bewustzijn wordt en dus verandert, waarmede dus tevens het gekende bewustzijn veranderd wordt. Het bewustzijn dat tot kennis van zichzelf komt, leert zich kennen als zich niet-kennend bewustzijn. Meteen dat het zich leert kennen is het niet meer zooals het voor het zich kennen was en dus ook niet meer zooals het zich kent. Het kennen zelf beweegt hier dus de gekende zaak, hetgeen *hier* niets bevreemdende heeft, doch onvermijdelijk en vanzelfsprekend blijkt.

In deze overweging is dan, nog niet begrepen, doch wel bij wijze van voorgevoel aangeduid, op welke wijze dit niet van buitenaf veranderend nagaan van het bewustzijn een rechtvaardiging van het doen des bewustzijns zal kunnen blijken.

VIJFDE GEDEELTE.

DE DENKBARE WAARHEID.

HOOFDSTUK XIX.

De Algemeenheid.

Het bewustzijn, dat als bewust zijn bewust van iets, van zijn object is, wil weten, wat zijn object nu eigenlijk *is*. Datgeen waarvan 't bewustzijn bewust is, in den zin van 't subjectieve bewustzijnsfeit, geldt vooreerst voor het bewustzijn onmiddellijk als een zijnd iets, 'n zijnd object, dat buiten en onafhankelijk van het bewustzijn *is* en wel *buiten* 't bewustzijn is *precies* zooals het als object *in* 't bewustzijn is. Zoo geldt het bewustzijns-object als volmaakte copie van 't buitenbewuste object. Het doet er daarbij niet toe, of het bewustzijns-object zintuigelijke gewaarwording is, of dat 't bewustzijn zonder zich van zijn synthetische werkzaamheid bewust te zijn, die bewustzijns-elementen heeft samengebouwd tot een ding, of tot een samenhangend geheel van dingen als ervaren dingelijke wereld. Eerst wanneer het bewustzijn bewustelijk over dit onbewust door hem tot een geheel geordend zijn gaat nadenken, eerst wanneer het bewustzijn, ook zonder zich duidelijk die vraag te stellen, zich gaat afvragen wat nu eigenlijk dat zijnde is, wanneer 't bewust vraagt, wat de ware aard van het zijnde als zoodanig is, eerst wanneer 't bewustzijn zich dus met de z.g. ontologische vraag bezig houdt,

eerst dan wordt het bewustzijn denkend bewustzijn. Het bewustzijn gaat nu denkend zijn object nader bepalen.

Die denkende bepaling is denken, zeggen, praediceeren wat 'het' is. Om te kunnen zeggen wat 'het' is, moet 't bewustzijn allereerst van 'het' bewust zijn, m. a. w. 'het' op de een of andere wijze weten, zonder bevredigend te weten 'wat' 't nu eigenlijk weet. De denkende bepaling is dus die bewustzijnswerkzaamheid die *oordeelen* heet. Wat dan van 'het' gezegd wordt, het gezegde, is als gezegde 'n algemeenheid. Dit gezegde kan gezegd worden van een andere algemeenheid, waarin als algemeenheid ook al reeds denkwerkzaamheid begrepen is. In de denkwerkzaamheid is echter het nog niet doordachte, het door het bewustzijn nog niet verwerkte, het *onmiddellijke* of *gegevene* verondersteld. Om te *kunnen* denken wat 'het' nu eigenlijk is, moet 't bewustzijn om te beginnen 'het' volstrekt onverbonden, onmiddellijk weten, nog niet door middel van, nog niet in betrekking tot iets anders (ander weten) wéten. Zulk onverbonden weten is de zinsgewaarwording. In de dingwaarneming hebben we reeds een door 't bewustzijn verrichte, zij 't zelf-onbewust verrichte, denkende vereeniging. En in 't zoogenaamd 'gevoelen' in den zin van intuïtief denken, hebben we wel te doen met een onmiddellijkheid, doch dit is een onmiddellijk oordeel, dat is dus een onmiddellijke betrekking van de onderscheidenen die verbonden worden. In gelijke mate onmiddellijk als de zinsgewaarwordingen

zijn de gevoelens van pijn en de nog onbetrokken lust- en onlustgevoelens. Deze onmiddellijke, volstrekt onbetrokken bewustheden zouden we met Mach gewaarwordings-elementen kunnen noemen, wanneer we hierbij echter slechts bedenken 1°. dat element hier dan niet beteekent ondeelbaar zijn, want de bewustheid kan niet zoo elementair zijn of ze is analyseerbaar, — en 2°. dat die onmiddellijke bewustheden niet als starheden zijn en blijven wat ze zijn, doch in ons zijn op de wijze waarop een vliegmachine in vollen gang op een bepaalde plaats is. Het bewustzijn is dan ook niet op de wijze, waarop Mach zich dat *voorstelt*, slechts een onafgebroken stroom van zulke onbetrekkelijkheden. De onbetrekkelijke onmiddellijkheid is slechts voor één moment onbetrokken. Ze is niet alleen betrekbaar, doch heeft de strekking in zich om zich onmiddellijk te betrekken. Ze is slechts onbetrekkelijk als begin van betrekking stellend denken. Want het onbetrekkelijke als zoodanig is het onbepaalde. Wij kunnen nu 't onbepaalde niet zien of hooren of voelen of ruiken of tasten. Wat we zien, hooren enz. *blijkt* bepaald, dat is: blijkt negatief betrokken op andere bewustheid, blijkt onmiddellijk zich te verhouden tot andere bewustheid die ze niet is. Zoo blijkt de gewaarwording in den zin van het gewaargewordene onmiddellijk bepaaldheid, dat is: produkt van denkwerkzaamheid, en dus denkbaarheid.

Aan 't gewaarwordend bewustzijn blijkt 't gewaargewordene denkbaarheid te zijn, als het (ook

zonder 't overluid uit te spreken) zich zegt, wat 'het' is, dat 't gewaargeworden heeft. Eerst door zich te zeggen wat 't gewaarwordt, wordt 't gewaargewordene *bepaalde* gewaarwording, wordt 't gewaargewordene *onderscheiden* van andere gewaarwording. Wij kunnen zelfs zeggen dat eerst door dit onderscheiden de gewaarwording gewaarwording mag heeten. 't Eigenaardige (en veelbeteekenende) in deze onderscheiding is nu, dat deze onderscheiding als zoodanig meteen identificeering is. Wanneer ik 't gewaargewordene 'rood' noem, dan onderscheid ik 't daardoor van andere gewaarwording: wit, hard, zwaar, doch *als* deze onderscheiding verbind ik 't gewaargewordene meteen met weer-andere gewaarwordingen, die óók rood zijn. Eerst die volstrekte samenstelling van de lijdelijke aandoening en de werkzaamheid der onderscheidende indentificeering mag gewaarwording heeten. Die identificeerende onderscheiding is het stellen der betrekking van *enkelheid* en *algemeenheid.* Zoo blijkt de verenkelde gewaarwording niet onbetrokken, doch dubbelzijdig op andere gewaarwordingen betrokken, negatief èn positief betrokken, — onderscheiden en vereenigd, — geval van eigen algemeenheid en ontkenning van andere algemeenheid. Wat is nu dit algemeene, dit rood dat eerst de verenkelde gewaarwording tot *bepaalde* verenkeldheid, zegge tot verenkeldheid maakt en die als bepaalde algemeenheid zelve weer andere algemeenheid vooronderstelt? Dit rood, dit nu en hier gewaargewordene rood, dat slechts enkele gewaar-

wording is *als* positieve en negatieve betrekking op onderscheiden algemeenheden, is *enkel* geval van het algemeene rood en als zoodanig niet alleen verbonden met andere idente rood-gewaarwordingen, doch als dit *enkele* geval van 't algemeene rood tevens van de andere rood-gewaarwordingen *onderscheiden* en dus niet-ident met andere rood-gewaarwordingen, zelfs niet met een andere gewaarding van *precies dezelfde* tint rood. En dit rood is als enkel geval van 't algemeene rood niet alleen onderscheiden van gewaarwordingen van niet-rood, doch met de blauw-gewaarwording (in den zin van het gewaargeworden blauw) en de geel-gewaarwording als idente kleur-gewaarwordingen (kleuren) vereenigd en onder meer van de vorm-gewaarwording (gewaargeworden vorm) onderscheiden, ofschoon ook wederom met deze als gezichtsgewaarwordingen (zichtbaarheden) verbonden. Op die verschillende wijzen is van deze enkele gewaarwording (dit enkele gewaargewordene) algemeenheid te zeggen. Doch op al die verschillende wijzen is de verenkelde gewaarwording toch steeds als geval van engere of ruimere bijzondere algemeenheid iets anders dan algemeenheid. En terwijl nu 't verenkelde nooit anders dan als geval van algemeenheid in 't bewustzijn kan zijn, zoo kan 't toch altijd nog de vraag zijn of niet de algemeenheid een willekeurige en onwezenlijke toevoeging of maaksel van 't denkend bewustzijn is, zoodat dus 't algemeene een abstractie is, product van „deze opmerkelijke verrichting van den „geest, waarbij hij de aanschouwelijke voorstelling

„der voorwerpen geheel loslaat, zich enkel vast-„houdt aan de aanschouwing van het gekozen „teeken, en met een gewrocht van eigen synthese „of analyse te werk gaat evenals een denkbeeld, „waarvan het voorwerp zich bij de waarneming „in eens laat overzien . . ." (Land, „Inleiding tot „de wijsbegeerte").

Doch 't enkele nu-hier gewaargewordene rood is analyseerbaar. Zelfs al zou dit enkele rood-hier *overal* precies dezelfde tint hebben, dan blijkt al reeds uit dat *overal* gelijk rood zijn, dat het hier geziene rood ruimtelijk (of wil men liever in z'n vlak) analyseerbaar is in *dit* roode en *dat* roode, die als rood in verschillende hier's onderscheiden zijn. En al moge het rood dat ik nu zie, gedurende den tijd d. i. het nu waarin ik het zie, volstrekt hetzelfde rood blijven, dit gelijk blijven van de gewaarwording (het gewaargewordene) gedurende het nu (den duur) der gewaarwording vooronderstelt juist het onderscheiden zijnvan het na elkaar gewaargewordene rood. Zoo is het enkele nu-hier-gewaargewordene rood niet enkel zonder meer doch *als dit enkele* veelvoudigheid. Wat is nu wel 't nu-hier-gewaargeworden rood? Is het 't rood van 't kleinere hier, van 't kleinere daar, van 't kleinere elders die in 't hier vervat zijn? Is het 't rood van een der kortere nu's, van dat eene moment, van dat andere moment, van dat weer andere moment, die in 't nu vervat zijn? Hier in dat enkele nu-hier-gewaargewordene rood herhaalt zich de verhouding van dat enkele rood en 't rood in 't algemeen. 'Het'

rood in 't algemeen is niet dit enkele rood en niet dat enkele rood en niet weer ander rood. Doch 'het' rood in 't algemeen heeft geen geldigheid zonder dit enkele rood en dat enkele rood en weer ander rood. Het is of geldt niet buiten dit enkele rood en dat enkele rood en weer ander rood, doch is of geldt slechts in en als dit en dat en weer ander enkel rood. Doch precies deze zelfde verhouding geldt nu ook weer in dit enkele nu-hier-gewaargeworden rood, dat algemeenheid blijkt van de na elkaar en buiten elkaar gewaargeworden vele rood's. Dit enkele nu-hier-gewaargewordene rood is wederom niet 't rood van deze kleinere kortere roodgewaarwording enz. en toch niet buiten deze en die en weer andere kortere en kleinere gewaarwordingen. Zoo is iedere verenkelde gewaarwording niet slechts verenkeld geval van ruimere bijzondere algemeenheid, doch tevens ruimere bijzondere algemeenheid van z'n eigen gevallen. Men geve wel acht dat de grens der zichtbaarheid er hier niets toe doet. Want we hebben 't hier over 't nu-hier-gewaargewordene rood, en niet over het onzichtbare z.g. rood, dat niet rood is. Zoolang 't vlakje zichtbaar is, is het het *gewaargewordene* rood, verdeelbaar in vele rood's, ook al kunnen die ieder afzonderlijk niet gewaargeworden worden.

Zoo blijkt ieder verenkelde gewaarwording niet alleen verenkeling van eigen algemeenheid *doch tevens* algemeenheid van eigen verenkelingen. En telkens is daarbij de algemeenheid de iden-

titeit *van* (niet in, doch *van*) het verschillende.

Het algemeene is 't ware, bestendige, onafhankelijke, zich-gelijkblijvende dat in geen enkele zijner verenkelingen opgaat, dat niet is de veelheid zijner verenkelingen, dat dus ontkenning zijner verenkelingen is, doch niet iets buiten zijn verenkelingen is; dat derhalve *is* als 't niet-zijn zijner verenkelingen en dus tevens ontkenning van ontkenning zijner verenkelingen is. Het algemeene is bepaald doordat 't onmiddellijke verenkelde *niet-is* en dat als het niet-zijn zijner onmiddellijke verenkelingen in ieder dezer verenkelingen is. Dit algemeene is niet onmiddellijk; 't is vermiddeld want 't is als iets bestendigs bepaald *door middel* daarvan dat iets onmiddellijks *niet* is. Zoo *is* het algemeene 't zich in al z'n verschillende verenkelingen gelijkblijvende, dat door 't voortdurend anders zijn als andere verenkeldheid, zijn bestendigheid en zichzelfgelijkblijvendheid niet verliest en dus door zijn veel-en-onderscheiden-zijn in zijn enkelvoudigheid niet gestoord wordt.

Het ware algemeene, de algemeenheid, die voortdurend in 't bewustzijn van ieder onzer geldt, de algemeenheid, zonder welke geen verenkeldheid door ons geweten kan zijn, is zoo iets eenvoudigs, zich gelijkblijvends in zijn verandering, één-blijvend in zijn verveelvoudiging, dat door ontkenning van onmiddellijkheid is en *in* of *als* 't genegeerde *is* en dus *tevens* de negatie negeert, dat zoo nòch dit nòch dat, doch tevens als ontkenning van die ontkenning onverschillig èn dit èn dat is.

't Algemeene is dus vooreerst: enkelvoudigheid, betrekking op zichzelf; 't is slechts in zichzelf. Doch deze identiteit van op zich betrokken te zijn is vervolgens volstrekte vermiddeling. 't Is niet 't verstandelijke algemeene, het abstract-algemeene, dat resultaat is van 't uitwendig door ons weglaten der bepaaldheden. 't Is niet een abstract begrip in den zin waarvan Prof. Beysens in zijn „Logika of denkleer" zegt: „Volstrekt „gesproken .... zijn de verstandelijke begrippen „abstract. Want in hun inhoud is omtrent het „gedachte voorwerp slechts uitgedrukt, wat dat „voorwerp is, afgezien van alle (!) afzonderlijk-be- „palende, uitsluitend-eigene en concreet-feitelijke „kenmerken en eigenschappen ... —" Wanneer we toch al het afzonderlijk bepalende, uitsluitend-eigene en concreet-feitelijke aftrekken, houden we niet iets algemeens, doch niets over. En iedere uitsluitend-eigene, iedere concreete feitelijkheid, die 't verenkelde tot dit bepaalde verenkelde maakt of stempelt, is een algemeenheid. Het abstractie-proces als werkzaamheid van 't verstand zou er dus op neerkomen, dat van 't verenkelde alle bepalende ... algemeenheid wordt afgetrokken. Dit abstract algemeene is een ontledigd begrip; het geldt in 't abstraheerend bewustzijn en 't geldt in dit bewustzijn als fabrikaat van dat bewustzijn. In de volledige concreete werkelijkheid doet 't slechts mede als bewustzijnsfabrikaat; elders heeft 't in de werkelijkheid geen geldigheid of macht. Dat ledige abstracte algemeene, dat naast en buiten zijn verenkeldheden wordt ge-

plaatst, is 't begripsloos begrip; 't is ook een verenkeldheid *naast* zijn verenkeldheden. En als 't naast de werkelijke verenkelingen gestelde verenkelde is 't een bleeke schim, een onwerkelijke denkbeeldigheid, abstract in den zin van onwezenlijk t. o. v. de concreete in den zin van wezenlijke verenkeldheden. 't Ware of concreete algemeene echter is de synthese dier bleeke, buiten de verenkeldheden gestelde algemeenheid en zijn verenkelingen. Zoo is 't t. o. zijner verenkelingen het zeer concreete, het wezenlijke, het machtige; de verenkeldheden zijn slechts door het algemeene, dat de kracht in zich heeft tot onveranderlijke zelfbestendiging. Dit ware algemeene is innerlijk levend, het is als de 'ziel' van 't concreete, 't woont in 't concreete, onaangedaan door de verscheidenheid en veranderlijkheid van dat concreete.

Dit algemeene is niet slechts 't gemeenschappelijke, dat overblijft wanneer wij van buiten af alle bijzonderheden van hunne bijzonderheid berooven, waartegenover dan het bijzondere een afzonderlijk bestaan heeft, zoodat 't algemeene zelf ook een afzonderlijkheid zou zijn, maar het algemeene is juist *het zichzelf verbijzonderende*, dat in zijn verbijzonderingen als 't andere van zichzelf ongestoord zichzelf blijft.

Dit algemeene is nu hetgeen van het voorwerp der bewustheid gezegd wordt als het bewustzijn het om te beginnen onbepaalde iets, waarvan het bewust is, nader denkend bepaalt. Het bewustzijn dat niet bij zijn bewustzijnswijze van het object blijft staan, doch zijn object wil leeren kennen,

bedoelt met dit kennen niet alleen van het onbepaalde enkele object het algemeene te zeggen doch 't begeert van 't verenkelde dit algemeene te zeggen met strenge algemeenheid.

Dat wil zeggen: het wil niet zijn particulier oordeel of meening over het voorwerp zijner bewustheid uitspreken, het wil niet slechts particulier verenkeld bewustzijn zijn, doch als bewustzijn van het algemeen geldige oordeel zich tot geval van het ware bewustzijn maken. De objects-bepaling van het enkele bewustzijn is als zoodanig zelf-bepaling van het enkele bewustzijn, waarin dit enkele bewustzijn zich tot het algemeene bewustzijn maakt. Hier onthult zich het wezenlijke van den drang tot 't denken der waarheid, het wezenlijke van de onvrede van 't bewustzijn met zich, dat is met de wijze waarop het van het andere van zichzelf bewust is. Het bewustzijn heeft geen vrede met zijn wijze waarop het zijn object weet, wanneer en in zoover die wijze slechts een particuliere wijze van weten is; het bewustzijn is niet alleen het lijdelijk weten, doch tevens de bedrijvigheid van de zelfverkeering van eigen onmiddellijk lijdelijk en toevallig weten, tot het bemiddelde werkdadige, en noodwendige weten. Wij hebben hier een eigenaardig doch belangwekkend geval van zelfbepaling. Niemand kan ons kennis leeren. De zaak, die we willen leeren kennen en ander bewustzijn, dat over de zaak oordeelt, zijn voor ons slechts aanleiding tot 't zelf leeren kennen van de zaak, dat is tot 't zichzelf maken tot kennend bewust-

zijn. Zoo is het kennend bewustzijn resultaat van eigen werkzaamheid van 't bewustzijn. Doch deze zelfbewerking van 't bewustzijn is geen particuliere willekeur, doch vrijwillige afwijzing van alle slechts toevallige eigenwilligheid. En deze zelfbewerking van 't bewustzijn is geen onwillekeurig laten komen en gaan van de bewustheden, zooals zij ondanks 't bewuste subject in een toevallig en verbandloos verband door de toevallige particuliere bepaaldheid van dit bewuste subject noodzakelijk worden medegebracht; een toevallige noodzakelijkheid die met de niets begrijpelijk makende, slechts begrip voorspiegelende naam van associatief verband wordt aangeduid. De kendrang van het verenkelde bewustzijn of ik, als drang tot zelfbewerking, is dus nòch 't zich overgeven aan de natuurlijke bepaaldheid van het bewustzijn die buiten eigen wil het bewustzijn met de noodwendigheid van de natuurcausaliteit een film-afdraaiïng van komende en gaande bewustheden (Mach's stroom van bewustzijns-elementen) doet *zijn*, een stroom bewustheden, die we met Land de 'onbestuurde gedachtengang' kunnen noemen, noch een eigenwillige bepaling van den gedachtengang, waarbij de toevallige verlangens en hoop van 't verenkelde ik den gedachtengang bestuurt. In de kendrang is èn de onbestuurde gedachtengang èn de door den wil bestuurde gedachtengang verondersteld, doch beheerscht, zooals in landbouw en veeteelt de levende natuur, in het chemisch bedrijf het natuurlijk chemisme, in de machine het blinde

mechanisme voorondersteld en beheerscht is. In het op kennen gerichte verenkelde denkende bewustzijn beheerscht het bewustzijn èn zijn eigen onwillekeurig z.g. associatief verloop èn zijn eigen willekeurig verloop, door zichzelf te dwingen als particulier denken niet particulier te denken, als verenkeld bewustzijnsverloop het algemeene bewustzijnsverloop, als in den tijd gebeurend en zoo onmiddellijk vervluchtigd, slechts kort deel van een kort menschenleven herinnerbaar, slechts beperkten tijd door ander particulier bewustzijn herhaalbaar weten, eeuwig weten, weten van het eeuwig geldige te zijn. In dezen wil laat het enkele bewustzijn z'n zijn, dat is z'n *denken* niet door eigen verenkeldheid doch door eigen algemeenheid besturen.

Dit is de zin van de zelfontplooiïng van het bewustzijn, waarin 't bewustzijn zichzelf voortbepaalt van onmiddellijk verbandloos veel weten tot eenheid van samenhangend veel weten, niet als een monistisch weten van eenheid zonder meer, doch als synthetische of samenvattende eenheid van weten, waarin de verscheidenheid van weten begrepen is. Dit ware bewustzijn als bewustzijn van de waarheid is dan geen kennen van een werkelijkheid buiten het bewustzijn, en geen overeenstemming van de werkelijkheid *zooals hij niet is, doch in 't bewustzijn geldt met een werkelijkheid zooals hij niet in 't bewustzijn geldt doch is* (d.w.z. als *niet in 't bewustzijn geldend* doch zijnde *in 't bewustzijn geldt*) doch overeenstemming van 't zijnde (vergankelijk) bewustzijn

met zijn onvergankelijk begrip, dat is met eigen concreete algemeenheid.

Wanneer men dit als den zin der kennis begrijpt, dan is er geen aanleiding om half-bescheiden en half zichzelf beklagend dus onbescheiden te spreken van de beperktheid van ons kenvermogen, dat is de beperktheid van ons bewustzijn. Wat meewarigheid zou verdienen is de hebbelijkheid van 't bewustzijn zich vragen te stellen, die antwoord volstrekt uitsluiten, wanneer niet eensdeels 't bewustzijn zich op die onredelijke wijze ondervraagt, om zich op onredelijke wijze met slechts particuliere grillen te beantwoorden, en aan eigen fantasterijen zijn vreugde te beleven, anderzijds het vermogen heeft zich bewust te worden van de zotheid van zoo een wijze van zelfondervraging. Met-dat-al doet in de bewustzijnsontplooiing die ongelukkige bewustzijnswijze mede, waarin 't bewustzijn 't te ernstig met zichzelf, met eigen ware algemeenheid neemt, om zich in eigen onware fantasterijen te kunnen vermeien, anderzijds echter, *wèl* beseffend dat 't zijn particuliere invallen niet waar doch ook niet onwaar kan maken, *niet* beseft dat de kennelijk niet waar te maken bewustheid als onware bewustheid heeft te gelden, omdat het er niet op aankomt wat een enkel bewustzijn of zelfs wat ieder enkel bewustzijn nu wel eens zou *kunnen* denken, doch op hetgeen door 'het' bewustzijn met noodzakelijkheid gedacht *moet* worden. Dit voor zich ongelukkige bewustzijn voelt zich in zijn weten beperkt en begrensd door de onbeperktheid

en grenzenloosheid van eigen verbeeldingen. Dit ongelukkige bewustzijn, dat 't onbezonnen vertrouwen in eigen denkverbeeldingen verloren, doch 't bezonnen vertrouwen in eigen onbeperkte macht tot redelijke zelfbegrenzing nog niet gewonnen heeft, beseft dan niet dat het bewustzijnsvermogen tot 't schier onbeperkt bedenken van 'denkbeelden' bezwaarlijk begrensdheid of beperktheid van vermogen heeten mag. En het beseft ook niet, dat het vermogen om zich in dit rijk der onbeperkte mogelijkheden niet te verliezen, te vervagen, te vernevelen, doch eigen bewustheidsstroom te beoordeelen en *zich* te beperken, met uitsluiting van 't logisch mogelijke, tot 't logisch noodzakelijke, dit vermogen dus van zelfbeperking door zelf-oordeel, niet alleen geen beperktheid doch juist alles-overgrijpende macht van 't denkend bewustzijn is. Dat 't dan toch maar niet onredelijk is om te denken dat het zus-of-zoo zal zijn, omdat die onderstelling toch niet met de logica strijdt, en je toch volstrekt niet kunt te weten komen dat 't zoo niet is, dat is zoo een kwasi-redelijke doch wezenlijk in zijn overredelijkheid onredelijke hulde aan de rede, die beoogt zijn geliefde fantasieën veilig buiten de macht van de rede te houden en er dan ook in slaagt door deze slechts particuliere eigenwilligheid de rede en daarmede de waarheid buiten zich te houden.

Tot dat rijk der leege mogelijkheden, tot dat in-zich-ontegenstrijdige en daarom niet onredelijk genoemde rijk van het 'slechts'-denkbare, tot die eindeloosheid van bewustzijns-verbeeldingen be-

hooren niet alleen geliefkoosde geloofsvoorstellingen, die egocentrisch betrokken zijn, niet op de ware algemeenheid van het particuliere ik, doch juist op dat wat 'slechts' zijn particulariteit uitmaakt, op z'n mooie zijn vóór z'n zijn en z'n heerlijke zijn na z'n zijn, z'n prijswaardig zijn vóór z'n zijn en z'n gelukzalig zijn na z'n zijn. Tot dat rijk der leege mogelijkheden behooren niet slechts de okkulterijen van ons door, blijkens hun vertellingen even stompzinnig dan hun gehoor zijnde, meesters 'geheimzinnig' toegefluisterde 'gebieden', maar ook de wetenschappelijke vernevelingen van der menschheid aapachtig verleden en practisch-idealistische vernevelingen van der menschheid engelachtige toekomst.

Het is inderdaad denkbaar en niet met onze logica strijdend, dat we vóór en na ons leven leven; 't is ook denkbaar dat we voor en na ons leven niet leven, of wel voor ons leven leefden en na onzen dood niet, dat we nooit begonnen doch wel eindigen (ofschoon dit dan als niet prettig door niemand geloofd wordt) en eveneens is 't denkbaar dat we met onze geboorte beginnen om nooit te eindigen. Het is geheel niet onlogisch te denken dat we dieren waren en op weg zijn om engelen te worden, een darwinistisch verleden noch een socialistische of communistische toekomst zijn ondenkbaar. Het is evenmin ondenkbaar dat een wereld-maker de wereld op een bepaald tijdstip tot stand bracht en daarin ook onze eerste voorouders als volmaakte menschen schiep, die vervolgens door een boosaardige

macht verleid en bedorven werden. Zoo is 't ook niet ondenkbaar dat we nog andere lichamen hebben dan ons 'grof-stoffelijke' lichaam, dat ons verstand en onze ziel als ontzettend fijne en nog fijnere atoompjes tusschen de lompe grof-stoffelijke atoompjes van ons met gewone oogen zichtbaar lichaam ronddansen of mogelijk ook wel stil zijn. En ook is 't denkbaar dat er ander bewustzijn is dan menschelijk bewustzijn, alleen lager, alleen hooger, hooger en lager. Het is zelfs niet onaardig aan te nemen, dat we straks zelf overgaan in een anderen toestand (nog aardiger er reeds in zijn) dan die van 't gewone 'menschelijk' bewustzijn, dat zich bijv. tot dat gewone bewustzijn verhoudt als dat gewone tot het droomend bewustzijn of het krankzinnig bewustzijn, of 't idioot bewustzijn, en ondenkbaar is ook deze aardigheid niet. 't Is ook mogelijk, dat een pas-geboren kind, en een hond, een plant, een steen helderder bewust zijn dan ik. In een woord: we kunnen zoo iets mals of onzinnigs niet bedenken of 't is denkbaar en zelfs wel zoo te vormen, dat 't aan 't principium contradictionis voldoet, dat 't geen tegenspraak heeft. Doch al die bedenksels, die allen zoogenaamd logisch zijn, zijn met elkaar in onverzoenlijken strijd. Ook zóó is 't logische, in den zin van *al* wat, op zichzelf tegen-spraakloos, bedenkbaar is, een vat vol tegenstrijdigheden. En 't beroep op 't toch niet onlogisch zijn van eigen troetel-denkbeeldje, 't zij hemel of hel, dierverleden en engelachtige toekomst-maatschappij, of engelverleden en duizend-

jarig rijk, Atlantis en zesde ras of de Russel'sche plotselinge herleving van alle dooden en tot zoolang dood geblevenen op den jongsten dag, — 't is alles schandelijk misbruik en hoon van de goddelijke zijde onzer menschelijkheid, *redelijk* wezen, zijnde rede te zijn.

Dit er maar op los fantaseeren, dat ook denken is, is die zijde van het denken die dit zoo in miscrediet brengt. 't Heet dan dat we alles denken kunnen, doch dat 't op kennen aankomt. Denken is nog geen kennen. Hoe kunnen we denken en kennen onderscheiden? Wat is 't kriterion, de maatstaf, die we 't gedachte moeten aanleggen om te beoordeelen of 't niet slechts-gedachte, doch kennis is?

Wanneer dan echter kennen zou moeten zijn, het weten van de objectiviteit, niet zooals die in 't bewustzijn geldt, doch zooals die buiten 't bewustzijn is, met andere woorden, wanneer kennen zou moeten zijn het object weten zooals het ongeweten is, dan ziet 't er bedenkelijk met 't kriterion van kennis uit. Want afgezien nog van de beteekenisloosheid in dit verband van 't begrip overeenstemming, als overeenstemming tusschen wat bewustheid (bewustzijnsfeit) is en wat niet-bewustheid is, zou 't bewustzijn om die overeenstemming of niet-overeenstemming van de bewustzijns-objectiviteit en de buiten-bewuste objectiviteit te kunnen constateeren, beide moeten vergelijken en daartoe beide in 't bewustzijn opnemen. Doch de in 't bewustzijn opgenomen buitenbewuste objectiviteit houdt daarmede op

buitenbewuste objectiviteit te zijn. Zoo verwijst dan kennis naar de andere zijde van de algemeenheid. Kennis spreekt niet alleen de objectieve algemeenheid van 't object der kennis uit, doch is ook subjectieve algemeenheid, datgeen dus wat niet alleen voor alle objecten als deze objecten geldt, doch wat ook voor ieder mogelijk subject geldt. Het kriterion der waarheid is niet toetsing aan een buitenbewuste werkelijkheid, doch toetsing aan het algemeene bewustzijn. Het kriterion der waarheid is de redelijke zelfbegrenzing, die zich niet verliest en vernevelt in de mateloosheid der denkmogelijkheden, welke niet algemeengeldig te bewijzen, welker onwaarheid echter uiteraard evenmin algemeen-geldig te bewijzen is, doch die zich beperkt tot het denknoodwendige, dat als zoodanig zijn algemeengeldigheid in zich draagt.

De particulier-subjectieve afwijkingen, de particulier-subjectieve vergissingen worden zoo in een stelselmatige waarneming als ordelijk ontworpen systeem van vele gelijke waarnemingen door verschillende waarnemers geëlimineerd. Slechts zoo kan men zich boven eigen particulariteit en eigen beperktheid en bekrompenheid verheffen, dat men zich niet in eigen particuliere subjectiviteit opsluit, doch in verkeer en gemeenschappelijk overleg treedt. Op die wijze wordt dan algemeene geldige kennis van 't algemeene van 't zijn en gebeuren der objectiviteit als een ordelijk samenhangend geheel van betrekkingen, niet alleen kwalitatieve doch ook kwantitatieve betrekkingen

verkregen. Doch dit aldus empirisch verkregen geheel van subjectief en objectief algemeen geldige betrekkingen blijkt nog niet te zijn de gewenschte algemeenheid. Met en bij deze empirische algemeenheid heeft de geest geen vrede en dus geen rust. De noodwendigheid der geldigheid is niet in te zien. En juist daarom ontbreekt ook de volstrekte zekerheid der geldigheid. Hoe kunnen we zeker weten dat 't altijd zoo geschieden zal, dat 't altijd zoo geschieden moet als de ervaring tot dusver geleerd heeft. „Zij (de ervaring) zegt ons wel„iswaar, wat er is, doch niet, dat 't noodwen„digerwijs zoo en niet anders zijn moet. Juist „daarom geeft zij ons ook geen ware algemeen„heid, en de rede die deze soort kennis begeert „wordt door haar meer geprikkeld dan bevredigd." (Kant Krit. d. R. Vernunft, Einleitung). Ervaring nu geeft haar oordeel nooit ware of strenge algemeenheid, slechts comparatieve algemeenheid, die door de inductieve methode verkregen wordt. Bij 't uitspreken van dergelijke door inductie uit vele gevallen verkregen comparatief algemeene oordeelen behoort 't voorbehoud gemaakt te worden: „voor zoover de ervaring thans reikt." Het weten, hoe het 'in 't algemeen' blijkens de tot dusver opgedane ervaring geschiedt, heet: *kennen*. Het weten van het ware algemeene, als een inzien van de logische noodwendigheid, dat 't zoo en niet anders geschieden kan, heet: begrijpen. De op deze wijze gewetene zaak wordt niet uit de ervaring, doch uit haar *begrip* gekend. Bij dit begrijpend weten wordt wederom

de innerlijkheid hersteld van 't intuïtieve weten van het gevoel. Het weten zelf krijgt voor den weter denzelfden klem: de zekerheid komt hier ook wederom van binnen uit, uit den weter zelf en niet uit de toevallige en toevallig beleefde uitwendige feiten. Toch is er belangrijk verschil tusschen het intuïtieve weten van het z.g. gevoel en het begrijpende weten. Beide wijze van 'zeker weten' verhouden zich wederom als het verenkelde en het algemeene, als 't toevallige en 't noodwendige, als het chaotische en het geordende. Het gevoelde weten heeft slechts klem voor den enkeling die 't zóó gevoelt. De klem kan toevallig op een ander overgedragen worden, die toevallig ook zoo gevoelt of zoo gevoelen gaat. Doch de weetwijze als zoodanig heeft geen klem voor andere subjecten, die 't toevallig anders gevoelen. 't Gevoelde weten is niet alleen weten van deze of gene enkeling, doch is ook een enkel onverbonden weten. Het begrijpend weten is om te beginnen ook weten van deze of gene enkeling. Doch het is geen onverbonden weten. Het is een ordelijk samenhangende veelheid van onderscheiden weten. Het is, evenals het wetenschappelijk ervaringsweten, systematisch wéten. Het is niet enkel een weten van een bepaalde uitkomst, of eindresultaat, doch het is een ordelijk redelijk samenhangend inzicht, waarin geen onderdeel overbodig en geen onderdeel bij uitsluiting resultaat is. Intuïtief kan men ook veel weten, doch dat blijft rhapsodisch en voor zoover er ordening is, is deze slechts uitwendig en toevallig. Het begrips-

matig of begrijpend weten is een organisch, geleed geheel. Juist omdat dit weten één ondeelbaar organisme is, daarom kan het niet in een enkel oordeel of in enkele zinnen geuit worden. Het moet in een betoog worden ontwikkeld of ontvouwd, en de ontvouwing van dit weten is meteen het waar maken van dit weten, waarbij het zichzelf als algemeen geldig bewijst — voor ieder die onbevooroordeeld is en den wil en den aanleg tot begrip van de ontvouwing medebrengt. Zoo heeft dit weten bovenpersoonlijke, algemeengeldigheid.

Voorzoover een enkel bewustzijn op algemeene wijs (d. i. op algemeen-geldige wijs) van het sub- en objectief algemeene bewust is, verwerkelijkt het *waar* bewustzijn, niet slechts in den zin van bewustzijn van waarheid, doch ook in den zin van waarachtig bewustzijn, bewustzijn dat eerst waarlijk bewustzijn is, feitelijk-werkelijk bewustzijn dat met z'n begrip overeenstemt en dus is zooals het behoort te zijn. Het is hier, in dit verband, hetzelfde of we zeggen: voorzoover een enkele bewustzijn waar bewustzijn, d.i. z'n begrip verwerkelijkt, of dat we zeggen: voor zoover 'het' bewustzijn in of als enkel bewustzijn z'n begrip verwerkelijkt. In het woordje 'voorzoover' is begrepen èn het redelijke zelfrespect, dat zich als geval van waar bewustzijn of werkelijke en werkzame waarheid weet en dus als zoodanig eert, èn tevens de redelijke bescheidenheid, waarin men, eigen blijvende beperktheid en bekrompenheid beseffend, zich van het waar bewustzijn, van de werkelijke waarheid, blijvend onderscheiden weet.

Niemand onzer heeft of is de waarheid. En niemand onzer is volledig buiten de waarheid. Zoo hebben we allen deel aan de waarheid — doch in verschillende mate. De macht der zaak belet, de heiligheid der zaak verbiedt het onderscheid in de mate der verwerkelijking van het ware bewustzijn te verdoezelen. De beeldspraak der oneindigveelzijden der waarheid, waarvan ieder enkeling er één weerspiegelt, vertroebelt, door haar voorstelbaar maken, juist het delicate verschil. Roemende, niet in zichzelf, doch in de alles-omvattende èn tevens alles-te-boven-gaande, werkelijke en werkzame rede, waaraan men weet in alle particuliere beperktheid en bekrompenheid deel te hebben, is het niet geoorloofd en niet mogelijk, iedere wijze, waarop het enkele bewustzijn aan het ware bewustzijn deel heeft, gelijkwaardig te achten. De graad van gaafheid is afhankelijk van begaafdheid en dus geen 'persoonlijke verdienste' van het particuliere bewustzijn. Wil men hier van 'verdienste' spreken, dan valt die slechts te erkennen in de overeenstemming tusschen gaafheid en gave. Die overeenstemming is echter niet controleerbaar, omdat de gave slechts uit de gaafheid blijkt, en slechts aan de gaafheid gemeten kan worden.

Het ware bewustzijn, als bewustzijn van de waarheid, is dus geen kennen als weten van een ongeweten werkelijkheid buiten het bewustzijn — en het is ook niet zonder meer een kennen als tot algemeene ervaring bewerkt weten van het algemeene zijn en doen der werkelijkheid,

zooals die nu eenmaal blijkens de vele ervaringen der vele enkelingen voor 'het' bewustzijn in 't algemeen geldt. Het ware bewustzijn is een persoonlijk, bovenpersoonlijk-weten van de werkelijkheid als een volstrekt-redelijke werkelijkheid, dat is een werkelijkheid wier ordening, samenhang en werkzaamheid, wier werkend beginsel, wier begrip: de rede, dat is de bovenpersoonlijke ordening, samenhang en werkzaamheid, het in die werkzaamheid zich verwerkelijkend werkend beginsel van ieder persoonlijk bewustzijn is. Het is een begrijpen der werkelijkheid als eigen en toch bovenpersoonlijk begrip.

Het bewustzijn is nu de drang tot verwerkelijking van dit weten, het weten van de ware begripsalgemeenheid, waarin het gewetene niet als iets vreemds buiten en tegenover het begrip geweten wordt, doch geweten wordt als de veeleenheid van eigen begripsverbijzonderingen, d.i. van eigen bijzondere algemeene begrippen. Als drang tot verwerkelijking van dit begripsmatig weten bedenkt de wetenschap hare theorieën van waaruit dan wiskundig-deductief, dus met de strenge algemeenheid van de logische noodwendigheid, de nog slechts empirische en daarom niet bevredigende ondervinding moet worden *begrijpelijk* gemaakt, dat wil zeggen als geval van eigen begrip moet worden herkend. Wat hieraan dan nog ontbreekt is dat eigen begrip vereenzijdigd wordt tot begrip van voorstelbaarheid, het logische vereenzijdigd wordt tot het mathematische, dat slechts als zijde daarin mededoet. Dit heeft ten-

gevolge dat alle onvoorstelbare werkelijkheid wordt omgeduid tot voorstelbaarheid en dat in de aldus geconstrueerde eenzijdig-voorstelbare werkelijkheid al het kwalitatieve wordt omgeduid in kwantiteit. Door deze omduiding wordt de werkelijkheid wel (tot zekere hoogte) berekenbaar, doch niet begrepen. De weg-interpreteering van het kwalitatief onderscheid en van de onvoorstelbare werkelijkheid (o.m. het geheele geestelijke leven met inbegrip der wetenschap zelf) sluit het verstaan daarvan uit.

Bij de verwerkelijking van het begripsmatig weten, het begrip, het inzicht gaat 't niet om 't vele weten, doch het gaat er om *hoe* 't gewetene, hetzij dit veel of weinig is, geweten wordt. Bij het begripsmatig weten, d.i. het *begrijpen* wordt het vele of weinige gewetene *stelselmatig* geweten. Het gaat dus niet om een einduitkomst van stelselmatig weten, doch om het stelselmatig weten zelf. Dit stelselmatig weten vordert stelselmatige denkarbeid. Een in beginsel volledig inzicht in de werkelijkheid wordt slechts door stelselmatige denkarbeid verkregen als het samenhangend-gelede geheel van het stelselmatig gedachte. Deze stelselmatigheid van denken is niet te verwarren met stelselmakerij. Het stelselmatig denken is het volledig en met aandacht doordenken van alle bijzondere weetwijzen, waarop het gewetene, de objectiviteit geweten wordt. *Een* stelsel is echter een matelooze overschatting van één bijzondere weetwijze, die zich met uitsluiting van alle andere weetwijzen als de eenig ware proclameert. Juist

door die forceering van één zijde der volledige waarheid, sluit één stelsel zich buiten het volledig-methodisch denken. 't Gaat niet om een stelsel van deze of gene enkeling, die op 'zijne' 'oorspronkelijke' wijze filosofeert, 't gaat om *het* 'stelsel', dat begrip van noodzakelijkheid en onhoudbaarheid van stelsels, standpunten en stroomingen is.

Niets is echter zoo zeer begrijpelijk dan die vastklemming aan 'eigen' stelsel. Want in of als het dagelijksch bewustzijn geldt niet slechts één van de in een bewustzijnsleer methodisch te ontvouwen bewustzijns-wijzen, doch alle onderscheidene wijzen waarop de objectiviteit voor de subjectiviteit geldt, gelden tegelijk en in vertroebelde ordeloosheid door-een. 't Gewone dagelijksche bewustzijn heeft van deze vertroebeling in 't geheel geen last, want het weet zijn eigen vertroebeling niet. Als nu 't dagelijksch bewustzijn begint over eigen inhoud na te denken (en 't kan nergens anders over nadenken; ik geef 't den meest weerspannigen lezer te doen over iets na te denken, dat niet inhoud van zijn eigen bewustzijn is) wanneer dus 't dagelijksch bewustzijn met aandacht begint bewust te worden van hetgeen waarvan het al zoo bewust is, dan gaan alle mogelijke verschillende en elkaar tegensprekende bewustheden in en als vertroebeling gelden. Deze geweten vertroebeling, die als resultaat van de nadenkende werkzaamheid van het bewustzijn als zelfvertroebeling geweten wordt, is niet te verdragen. Men raakt daarbij verward in de vele en tegenstrijdige

wijzen waarop de objectiviteit in het bewustzijn blijkt te kunnen gelden. Zoo schreeuwt deze zelfverwarring om ontwarring. De radicaalste wijze om aan die zelfvertroebeling een einde te maken, is: de allereerste schrede van ware zelfkennis te vergeten, voordat hij nog recht gedaan is. Betrekkelijk terecht wordt dan gezegd, dat het niet noodig is alles zoo uit te pluizen en van eigen bewustzijn zoo erg bewust te worden, waardoor allicht de onbevangenheid gestoord wordt, waarmede onbewust in 't bewustzijn alles zoo goed en geregeld zijn gang gaat. Zoo wordt dan het nadenken, het filosofeeren afgewezen, waarbij om den schijn van negativiteit te weeren meestal als keerzijde naar het werkzame handelende leven verwezen wordt. Als mensch is het ons echter niet of vrijwel niet mogelijk den radicaalsten weg op radicale wijze te volgen. Want de drang naar inzicht laat zich nu eenmaal niet geheel en al het zwijgen opleggen, ook niet door verwijzing naar practische werkzaamheid. Ons practische bewustzijn en ons theoretisch bewustzijn liggen toch niet als twee verschillende bewustzijnen uit elkaar, doch zijn zoozeer één en 't zelfde bewustzijn, dat in iedere werkzaamheid ons bewustzijn èn practisch èn theoretisch is.

Zoo ligt dan om uit de onhoudbare zelfverwarring te komen de tweede weg voor de hand. Hierbij wordt een van de vele wijzen, waarop de objectiviteit in het bewustzijn blijkt te gelden of te kunnen gelden, als 'onze' overtuiging, d.i. als de ware weetwijze uitgekozen en alle andere weet-

wijzen van de objectiviteit, *die in onszelf en in anderen blijven gelden*, tegengesproken en slechts 'schijn' genoemd. Ieder stelsel heeft dan ook geen ander bestaan dan als de aanhoudende bestrijding der andere weetwijzen die zich wel doorloopend laten bestrijden, doch juist omdat zij zich niet eens-voor-goed het zwijgen laten opleggen doch zich bij voortduring in het bewustzijn doen gelden.

Het streven naar waarheid, dat in of als ons, d.w.z. in of als verenkelde bewustzijnen, reeds krachtdadig werkzaam is, vóór het verenkelde bewustzijn er van bewust is wat 't eigenlijk bestreeft, is de drang van het verenkelde bewustzijn zuiver geval van 'het' bewustzijn, van het *algemeene* bewustzijn te worden, door de objectiviteit niet op zijn bijzondere toevallige wijze, doch op de voor 'het' bewustzijn geldige wijzen te weten. Het bewustzijn is de drang om als enkel weten het algemeene weten te zijn van 'de' objectiviteit als begripsmatig samenhangende veelheid van verenkeldheden (zaken in den zin van dingen èn feiten) die als verenkeldheden bijzondere algemeenheden zijn. Als enkel weten (van een enkel weter) is dit weten niet het algemeene weten zoo zonder meer, doch het algemeene weten op bijzondere wijs, dat ondanks zijn individueele bijzonderheid en ondanks zijn afhankelijkheid van toevallige persoonlijke antecedenten toch het algemeene, dat is algemeen geldige weten is van de objectiviteit, zooals die als op bijzonder-algemeene wijs samenhangende veelheid van

verenkelde zaken en feiten voor 'het' bewustzijn geldt.

De vraag of die objectiviteit, m.a.w. die werkelijkheid zooals ze voor 'het' bewustzijn geldt, nu ook *bestaat* is een vraag, die zijn draagwijdte niet verstaat en die den zin van vragen in 't algemeen niet verstaat.

Mijn vraag of iets, of de geheele werkelijkheid bestaat is allereerst als *mijn* vraag de vraag of *voor mij* dat iets of de geheele werkelijkheid bestaat, doch tevens als een vraag van mij als verenkeld geval van 'het' bewustzijn, een vraag die een niet slechts voor mij geldend antwoord doch een voor 'het' bewustzijn überhaupt geldig antwoord vordert. Zoo is mijn vraag of iets, of de geheele werkelijkheid bestaat de vraag of niet slechts voor mij, doch voor 'het' bewustzijn dat iets of de geheele werkelijkheid bestaat. 'Bestaan' toch wil zeggen op een zekere wijze in 'het' bewustzijn gelden. 'Bestaan' is een dier algemeenste begripsverbijzonderingen van 'het' bewustzijn, die sedert Kant met den naam van kategoriën worden aangeduid. In dien zin, d.w.z. als *voor-***het***-bewustzijn-bestaan*, bestaat de werkelijkheid. De vraag nu of in *anderen* zin dan den hier-gezegden zin de werkelijkheid bestaat is geen vraag, niet alleen voor mij, doch is ook voor den vrager geen vraag zoolang hij zich (of een ander ondervraagde) niet zegt in welken anderen zin hij 'bestaan' bedoelt. Doch nu moge de vrager 'bestaan' bedoelen in welken zin hij nu ook maar wil, hij komt met die bedoelde beteekenis nooit uit de bewustzijns-

vormen of kategorieën uit en zoo wordt 'bestaan' altijd op de een of andere wijze *gelden* voor 'het' bewustzijn. Zoo is de vraag naar het bestaan van de z.g. *buitenwereld* 'buiten' het bewustzijn steeds de vraag naar 't als *bestaand* (in welken zin dan ook) *gelden*, voor 'het' bewustzijn, van wat men (d.i. 'het' bewustzijn) buitenwereld pleegt te noemen.

In dit gelden voor 'het' bewustzijn is nu echter veelheid van verschillende verenkelde bewustzijnen verondersteld. Hoe staat het nu met onze — of thans beter gezegd met *mijne* zekerheid van het bestaan van andere bewustzijnen buiten mijn bewustzijn; de solipsistische vraag? Hier moeten wij nu bedenken, dat mijn vraag of Uw bewustzijn bestaat, als *mijn* vraag niets anders beteekenen kan dan de vraag of Uw bewustzijn voor mij als bestaand *geldt*.

In dien zin ben ik zeker van Uw **zijn**, *dat U voor mij* **als zijnd geldt** *en wel als een bewust zijn, waarin niet alleen ik wederom als (ook bewust) zijn geldt, doch als een bewust zijn waarin of waarvoor precies hetzelfde geldt als wat voor mij geldt — en wel op precies dezelfde* **zich bewegende wijze**, *zoodat ieder onderscheid tusschen wat voor U en voor mij geldt* (d.i. ieder onderscheid tusschen U en mij) *slechts een toevallig, onwezenlijk onderscheid is, dat ik ook in eigen bewustzijn als verloop van eigen bewustwording zal aantreffen. — zoodat U voor mij (en* **voor mij** *ook weer ik voor U) als volstrekt dezelfde bewustzijns-ontplooiïng geldt als waarvoor ik mij*

zelf geldt, slechts hierin **absoluut onderscheiden**, *waarin wij* **absoluut ident** *zijn, namelijk voor zich* **ik** *te zijn.*

Zoo, op die wijze ben ik zeker van **Uw zijn**. Ik ben dus van **Uw zijn** *op een andere wijze zeker* dan van **mijn zijn**. Doch juist dit verschil in de wijze waarop ik Uw zijn en mijn zijn weet, d.i. waarop ik van Uw zijn en mijn zijn zeker ben, is het eenige waarin voor mij **Uw zijn** van **mijn zijn** onderscheiden is. De vervulling van den solipsistischen eisch, dat, opdat Uw zijn voor mij moge gelden, ik van Uw zijn op *precies dezelfde wijze* bewust zou moeten zijn (d.i. zou moeten weten) als van mijn zijn, *heft 't absolute onderscheid tusschen Uw zijn en mijn zijn op,* en zou dus juist maken dat ik heelemaal niet van ander bewustzijn dan 't mijne zou weten. Het niet te geven bewijs, dat de solipsist begeert, om te weten, dat hij niet alleen is, zou niet slechts juist z'n alleen-zijn *bewijzen,* doch zou dit onmiddellijk *zijn.* Want er zou dan in zijn bewustzijn in 't geheel niet zooiets als een ander bewustzijn gelden.

Het is trouwens met de zekerheid van mijn zijn ook weer zóó gesteld, dat mijn *zijn* niets anders beteekent, dan het voor mij *als zijnd gelden,* zooals in iets-ander verband door Prof. Heymans op zeer scherpzinnige wijze is opgemerkt. Want mijn zijn, als de absoluut-rechtstreeksche oogenblikkelijke zekerheid van eigen bewustzijn van het ondeelbaar durelooze *nu,* heeft geen zin. Mijn zijn is als een zijn dat mèt dat

't is, *geweest* is, het als een zijn gelden van een samenvatting tot eenheid van hetgeen als herinnerde verscheidenheid van geweest-zijn de bewustheid gedurende het zich in den tijd uitstrekkende, duur-hebbende nu is. Zoo is dus mijn *zijn* het als een zijn gelden van wat herinnering van het ik-van-nu is. De zelf-herinnering geldt als een geweest-zijn, dat niet zonder meer geweest is, doch tevens *is*, als een continu-veranderend zijn, dat in of als z'n veranderen ongestoord zichzelf gelijk blijft. Mijn zijn is het zelfbesef, waarmede alle herinnerde bewustheden als de *mijne* geweten worden.

Wij hebben hier weer dezelfde verhouding van het algemeene en zijn verenkelingen, waarin het algemeene z'n verenkelingen is èn niet is. In elk der wisselende bewustheden vindt mijn bewustzijn steeds zichzelf als eigen algemeenheid terug. *Ik* ben 't algemeene van al mijn verenkelde bewustheden. Ik ben het tot een samenhangende verscheidenheid van verenkelde bewustheden zich verbijzonderde. Deze eenheid van het particuliere bewustzijn is noodzakelijke voorwaarde voor het weten der objectiviteit, op welke wijze dan ook. Doch tevens is hiervoor noodzakelijke voorwaarde de wezenlijke eenheid der verschillende enkele, particuliere bewustzijnen, waartoe 'het' bewustzijn zich verbijzondert. En men bedenke hierbij wel, dat buiten die geweten objectiviteit voor ons geen objectiviteit geldt. Het ware weten der objectiviteit en daarmede ook het streven naar waarheid, heel het wetenschappelijk

en godsdienstig en wijsgeerig denken, heeft slechts zin bij vooronderstelling van de alles-overgrijpende eenheid van 'het' bewustzijn, dat is de eenheid van de verscheidenheid der vele particuliere bewustzijnen, Kant's transcendentale synthesis der apperceptie. Het is van belang hier het voornaamste van hetgeen Kant hierover gezegd heeft in te lasschen.

HOOFDSTUK XX.

De eenheid van het zelfbewustzijn.

Naar aanleiding van zijn onderscheiding van synthetische en analytische en van apriorische en aposteriorische oordeelen, stelt Kant zich de vraag, hoe het mogelijk is dat we buiten alle ervaring om, *a priori*, met zoo een volstrekte zekerheid, met noodwendige en strikte algemeenheid kunnen oordeelen over de dingen buiten ons. Dit is dus de vraag, hoe is kennis van een werkelijkheid buiten ons mogelijk. Het is ook de vraag hoe ervaring mogelijk is, in den zin van ervaringskennis, in den zin van zeker weten, niet alleen dat ik hier en nu iets zóó-en-zóó ervaren heb, doch dat ik het ook steeds zóó-en-zóó zal ervaren en dat iedereen het ten allen tijd zóó-en-zóó, op die bepaalde wijze ervaren heeft, ervaart en ervaren zal. Ten slotte komt dit alles neer op de vraag waarom ons logisch denken, het logische van ons als denkende subjecten, volstrekt geldig is voor een werkelijke objectiviteit buiten ons als denkende subjectiviteit. Men bedenke hierbij dat bij een eenzijdig realistische opvatting der werkelijkheid, waarbij een ruimtelijke werkelijkheid buiten, tegenover en onafhankelijk van ons weten dier werkelijkheid of ons bewustzijn gesteld wordt,

het in 't geheel niet van-zelf-sprekend is, dat het voor ons bewustzijn van-zelf-sprekende nu ook inderdaad geldt van die buitenbewuste werkelijkheid. Nu is echter de algemeene boven-persoonlijke geldigheid van de ervaringskennis vooronderstelling van alle wetenschap. Zonder vooronderstelling van volstrekte natuurwettelijkheid is geen natuurwetenschap mogelijk. Ook voor de geesteswetenschappen is strenge wettelijkheid van 't gebeuren noodzakelijke vooronderstelling. En zonder de vooronderstelling dat het voor onzen geest logisch geldige, niet slechts subjectief voor onzen subjectieven geest, doch volstrekt, objectief en subjectief geldt, kunnen wij volstrekt niets beginnen.

Kant zegt nu: er zijn twee kenbronnen: zinlijkheid en verstand; door de eerste worden ons voorwerpen onmiddellijk *gegeven*, door het tweede worden door ons voorwerpen gedacht. Later doet Kant echter beseffen, dat ons door de zinlijkheid alléén, geen *voorwerpen* gegeven zijn, dat eerst het verstand uit de onmiddellijk gegeven stof door z'n synthetiseerende werkzaamheid de voorwerpen maakt. Kant spoort nu de apriorische elementen in die beide kenbronnen op. Hij noemt die kennis *transcendentaal*, die niet betreft de voorwerpen op zichzelf buiten ons bewustzijn van de voorwerpen, doch die onze wijze van weten van de voorwerpen, onze algemeen-subjectieve bewustzijnswijs van voorwerpen betreft. Die transcendentale kennis moet nu 't apriorische element in al onze kennis uitmaken. Een volledig systeem

van onze analytische en synthetische kennis noemt hij trancendentaal-filosofie, ook wel systeem van Zuivere Rede. Onder kritiek der zuivere rede verstaat hij de wetenschap die als voorbereiding tot de volledige transcentaal-filosofie de zuivere niet-samengestelde apriorische ken-elementen opspoort. Die zuivere en niet-samengestelde apriosche ken-elementen noemt hij kategoriën of praedicamenten. In een volledig systeem behooren dan volgens hem ook de samenstellingen of praedicabiliën ordelijk gerangschikt, tot een architectonisch geheel vereenigd te worden. In de transcendentale aestetica spoort Kant de ken-elementen der zinlijkheid, in de transcendentale logica die van het verstand op.

Kant zegt nu ongeveer: „Op welke wijze en door welke middelen ook kennis zich op voorwerpen betrekt, zoo is toch de wijze waarop ons weten zich onmiddellijk op hen betrekt en waarop wederom 't denken betrokken is: de aanschouwing. Deze ontstaat eerst in ons voor zoover 't voorwerp (beter stof voor voorwerpen) ons gegeven is", d.i. onmiddellijk, zonder bemiddeling van het denken in ons bewustzijn geldt. Als zuivere ken-vormen der zinlijkheid noemt Kant: ruimte en tijd. De ruimte is verondersteld in de bewustheid der ruimtelijke buitenwereld en is daarom de vorm van den uitwendigen zin. De tijd is verondersteld in de verscheidenheid van de gesteldheid van het bewustzijn-zelf, d.i. de veranderende toestand van 't ik en is daarom vorm van den innerlijken zin. Die veranderende toestand

van het ik, dus ook de innerlijke zin is wederom voorwaarde voor de bewustheid eener bewegelijke werkelijkheid, een werkelijkheid van gebeuren.

Kant wijst er uitdrukkelijk op, dat ruimtelijkheid en tijdelijkheid niet toekomen aan de dingen zooals zij op zichzelf, buiten ons bewustzijn zijn, doch toekomen aan onze bewustheid van de dingen, aan de wijze waarop de dingen *voor ons dingen zijn*, d.i. verschijnen. Onze aanschouwing is niets dan voorstelling van verschijningen; de dingen die wij aanschouwen, noch hunne onderlinge verhoudingen zijn op zichzelf zoo geaard als zij ons verschijnen. Wanneer wij ons zelf als subject opheffen of ook slechts de subjectieve geaardheid (Beschaffenheit) onzer zinnen, dan verdwijnt daarmede, zegt Kant, de geaardheid of zijnswijze (Beschaffenheit) en alle verhoudingen der objecten in ruimte en tijd, ja zelfs ook ruimte en tijd zelf. Hoe het nu met die voorwerpen op zichzelf en afgezonderd van de ontvankelijkheid van onze zinlijkheid gesteld mag zijn, blijft ons voor altijd onbekend. Wij kennen niets anders dan *onze* wijze om ze waar te nemen, die *ons eigen is*. Met die eigen bewustheden, met de bewustzijnsfeiten der gewaarwordingen zooals die door ons in onze bewustheidsvormen van ruimte en tijd bewust worden en door ons met die vormen doch onmiddellijk in verband met onze denkvormen tot een veeleenheid van ruimtelijk en tijdelijk geordende waarneembaarheden omgewerkt en nader tot een wettelijk samenhangende veeleenheid van

algemeene dingen en feiten wordt omgezet, met die bewustzijns-werkelijkheid (niet als werkelijkheid van 't bewustzijn doch als de voor, in en door het bewustzijn geldige werkelijkheid) hebben wij uitsluitend te maken.

Die apriorische vormen worden door ons *transcendentaal* gebruikt, d.w.z. zij dienen ons om de bewustheid der werkelijkheid zooals die ons verschijnt ('t fenomenon) te vormen. Zoo hebben zij objectieve, in den zin van algemeen-subjectieve, geldigheid. En daardoor hebben zij niet alleen betrekking op de ervaren werkelijkheid doch op de *ervaarbare* werkelijkheid, dat is op de werkelijkheid zooals die altijd door iedereen ervaren werd, wordt en worden zal. Wij weten dus dat zij zullen gelden in alles wat wij ooit zullen ervaren. Doch zij mogen niet *transcendent* gebruikt worden. Dat wil zeggen dat zij niet gebruikt mogen worden om het bewustzijn te overschrijden en een buitenbewuste werkelijkheid, het bewustzijns-transcendente te construeeren.

Evenals nu in de aanschouwing de apriorische vormen ruimte en tijd als de ons-eigene vormen begrepen zijn, waarin wij de aandoeningen onzer zinlijkheid ordenen, zoo zijn er in het denken der voorwerpen ook apriorische denkvormen of kategorieën, die de vormen zijn, waarin wij de voorwerpen denken (en de voorwerpen in verband denken) en die dus ook toekomen aan de werkelijkheid zooals zij door ons *gedacht* wordt, d.i. de werkelijkheid zooals die in ons denkend bewustzijn geldt. Ook deze vormen zijn objectief in den zin

van algemeen-subjectief en mogen dus *transendentaal* gebezigd worden, d.w.z. ter constructie van de werkelijkheid zooals die in voor en als ieder bewustzijn geldt. Ook deze kategorieën mogen echter niet *transcendent* gebruikt worden: men mag daarmede niet het bewustzijns-transcendente construeeren.

Zoo gesteld, is het niet moeilijk in te zien, dat de ruimte- en tijdvormen geldig zijn voor de aanschouwde werkelijkheid, de denkvormen voor de denkbare werkelijkheid. Doch zoo als Kant de aanschouwingsvormen en de denkvormen stelt, is het niet onmiddellijk in te zien waarom onze denkvormen gelden voor de aanschouwde werkelijkheid, waarom m.a.w. de werkelijkheid der waarneembaarheid onder onze denkvormen staat en waarom wij dus ons logisch denken op de ervaarbare waarneembare werkelijkheid mogen toepassen.

Waarom dit het geval is, heeft Kant nu na de door niemand bevredigend geachte opsomming zijner twaalf kategorieën in 't eerste hoofdstuk, in het tweede hoofdstuk van de „Transcendentale Analytik" door hem genoemd „Von der Deduction der reine Verstandesbegriffe" op buitengewoon doordachte wijs gedaan. Dit hoofdstuk is meteen als het ware een verbetering van de nietvolledig doordachte wijze waarop hij in het voorafgaande zinlijkheid en verstand geheel en al apart gezet had en daardoor ook zonder voldoenden grond ruimte en tijd als aparte bewustheidsvormen naast de overige denkvormen had gesteld.

Het voornaamste van dit hoofdstuk, zoowel in de redactie van den eersten druk als volgens de geheel en al omgewerkte tekst van den tweeden druk volgt hier in vertaling [1]). In hoofdzaak is die vertaling letterlijk. Waar terwille van de zuivere weergave van het bedoelde de vertaling niet letterlijk is, is de afwijkende oorspronkelijke tekst in 't Duitsch tusschen haakjes [ ] vermeld. Met enkele woorden is dit niet steeds weer herhaald. Zoo is telkens het woord Gemüth door bewustzijn, 't woord Vorstellung door bewustheid vertaald, omdat Kant de verschillende vormen der bewustheden niet uiteenhoudt en „Vorstellung" in den algemeenen zin van bewustzijn-van-iets gebruikt. Toevoegingen van mij zijn tusschen [ ] geplaatst, terwijl het door Kant tusschen haakjes geplaatste met ( ) is aangegeven. Spatieeringen zijn onderstrepingen van Kant; cursiveeringen zijn van mij.

Wanneer iedere enkele bewustheid [Vorstellung] voor de andere geheel vreemd, als 't ware geïsoleerd en geheel gescheiden ware, dan zou nooit zoo iets als kennis mogelijk zijn, dat een geheel van vergeleken en verbonden bewustheden is . . . Onze bewustheden mogen ontspringen waar vandaan ook, zij mogen door invloed van uitwendige dingen of door invloed van innerlijke oorzaken ontstaan zijn, zij mogen a priori ofwel empirisch als verschijningen ontstaan zijn, steeds

[1]) Kant Kritik der reinen Vernunft. Der Deduction der reinen Verstandesbegriffe zweiter Abschnitt & dritter Abschnitt. Reclam-uitgaaf blz. 114 en volgende, en blz. 657 en volgende; uitgave Rosenkranz blz. 92 e.v. en 730 e.v.

behooren zij toch als wijzigingen van het bewustzijn [Gemüth] tot den innerlijken zin, en als zoodanig is al onze kennis toch tenslotte aan de formeele voorwaarde van den innerlijken zin, namelijk den tijd onderworpen, waarin zij tezamen geordend, verbonden en in betrekking gebracht moeten worden.

Iedere aanschouwing [d.i. bewustheid van de waarneembare werkelijkheid] bevat een verscheidenheid in zich, die niet als zoodanig voorgesteld zou worden, wanneer het bewustzijn niet den tijd, in de volgorde der indrukken op elkaar, onderscheidde, want als in een oogenblik begrepen kan iedere bewustheid nooit iets anders dan abstracte, veelheidlooze of ononderscheiden [K.: absolute] eenheid zijn. Opdat nu uit deze verscheidenheid de eenheid der aanschouwing worde, (zooals bijvoorbeeld de voorstelling der ruimte) is in de eerste plaats het doorloopen der verscheidenheid en vervolgens de samenvatting daarvan [tot eenheid] noodig, welke bewustzijns-werkzaamheid [Handlung] ik de synthetis der apprehensie [dat is dus samenvatting tot één aanschouwing] noem, omdat zij juist op de aanschouwing gericht is, die weliswaar een verscheidenheid aanbiedt doch deze verscheidenheid als zoodanig en wel in een voorstelling begrepen nooit zou kunnen bewerken zonder een daarbij te verrichten synthese ...."

Deze *synthesis der apprehensie* moet nu ook apriori, d.i. ten aanzien van de niet-empirische voorstellingen verricht worden. Want zonder haar

zouden wij noch de voorstellingen van de ruimte noch die van den tijd apriori kunnen hebben. Deze toch kunnen slechts tot stand gebracht worden door de synthese van de verscheidenheid, welke de zinlijkheid in haar oorspronkelijke ontvankelijkheid geeft.....

[Om de synthese van de zinlijk-gegeven verscheidenheid te kunnen verrichten is het noodig de voorbijgegane vroegere bewustheden te herhalen. Kant spreekt hier over de synthese van de reproductie van de verbeelding (Einbildung). Hiermede wordt echter geen fantasie bedoeld, doch de herhaling eener vroegere gewaarwording, die als herhaling geen gewaarwording is, doch als gedachte, herinnerde gewaarwording a.h.w. een 'verbeelde' gewaarwording is].

Wanneer wij kunnen aantoonen, dat zelfs onze zuiverste apriorische aanschouwingen geen kennis verschaffen behalve voor zoover zij een zoodanige verbinding van de verscheidenheid bevatten, die een doorloopende synthesis van de reproductie mogelijk maakt, dan is deze synthesis van de verbeeldingskracht ook voor alle ervaring op apriorische beginselen gegrond en moet men een zuivere transcendentale synthesis van de reproductie aannemen, die zelf aan de mogelijkheid van alle ervaring ten grondslag ligt. Nu is het duidelijk dat wanneer ik een lijn in gedachte trek, of den tijd van de eene middag tot de volgende wil denken, of zelfs slechts een bepaald getal wil denken, ik allereerst noodzakelijk voor ieder dezer denkbaarheden een der daarin begrepen onderschei-

dene bewustheden na de andere in gedachte moet vatten. Zou ik daarbij echter telkens de voorafgaande bewustheden (de eerste deelen van de lijn, de voorafgaande deelen van den tijd of de na elkaar gedachte [vorgestellte] eenheden) uit het bewustzijn (aus den Gedanken) verliezen en ze niet reproduceeren wanneer ik tot de volgende voortga, dan zou nooit een geheele voorstelling, en geen van de genoemde gedachten, ja zelfs niet eens de zuiverste en eerste grondvoorstellingen van ruimte en tijd kunnen ontstaan. [Wij moeten derhalve de in den tijd op elkaar volgende gewaarwordingen denkend herhalen (Kantisch reproduceeren in de verbeelding) om ze te kunnen samenvatten]. De synthesis van de apprehensie is dus met de synthesis der reproductie onscheidbaar verbonden .....

Zonder besef [Bewusstsein], dat datgeen wat we denken juist hetzelfde is als hetgeen wij een oogenblik tevoren dachten, zou alle reproductie in de rij der bewustheden [Vorstellungen] tevergeefsch zijn. Want dan zou dit slechts een nieuwe bewustheid zijn van den toestand van nu, die tot de werkzaamheid waardoor de bewustheden [sie] na elkaar te voorschijn geroepen worden in het geheel niet behoorde, en de verscheidenheid der bewustheden [derselben] zou nooit een geheel uitmaken, *omdat eraan de eenheid ontbreekt, die alleen het bewustzijn verschaffen kan.* Vergeet ik bij het tellen, dat de eenheden die ik nu denk [die mir jetzt vor Sinnen schweben] achtereenvolgens door mij aan

elkaar toegevoegd zijn, dan zou ik niet kennen het voortbrengen der veelvoudigheid door deze successieve toevoeging van één bij één en dus ook niet kennen het getal, want het begrip van het getal bestaat uitsluitend in het bewustzijn van deze eenheid der synthesis.

Het woord begrip zou ons reeds van zelf tot deze opmerking kunnen voeren. Want dit *eene bewustzijn* is het, dat het verscheidene na elkaar aanschouwde, en dan ook weer herhaalde in een voorstelling vereenigt. Dit bewustzijn kan dikwijls slechts zwak zijn, zoo dat wij het slechts in de uitwerking, niet in de werkzaamheid zelf d.i. onmiddellijk met de totstandkoming der voorstelling verbinden, doch niettegenstaande dit onderscheid moet toch steeds een bewustzijn aangetroffen worden, ook al mag daaraan dan ook de helderheid ontbreken, en zonder dit bewustzijn zijn begrippen en daarmede ook kennis van voorwerpen volstrekt onmogelijk. [D.w.z. dit reproduceerend en synthetiseerend bewustzijn behoeft niet van zich en zijn doen bewust te zijn; het zal in 't algemeen slechts 't resultaat van zijn doen weten en meenen dit resultaat onmiddellijk te vinden, doch zonder dit bewustzijn, ofschoon dan niet van zich en zijn doen bewust, zijn begrippen van voorwerpen en dus ook kennis van voorwerpen, ook ervaring volstrekt onmogelijk. *Zinlijkheid alleen geeft dus geen voorwerpen.*]

En hier is het dan noodzakelijk zich er rekenschap van te geven, wat men toch onder de uitdrukking van een voorwerp der bewustheid

[der Vorstellungen] bedoelt. Wij hebben boven gezegd, dat verschijningen zelf niets dan zinlijke bewustheden [Vorstellungen] zijn, die op zichzelf, op juist dezelfde wijze niet als voorwerpen (buiten ons voorstellingsvermogen [bewustzijn]) moeten worden aangezien. Wat verstaat men er dan onder, wanneer men van een met onze kennis [of bewustheid] correspondeerende, *derhalve ook daarvan onderscheiden* voorwerp spreekt? Het is gemakkelijk in te zien, dat dit voorwerp slechts als iets onbepaalds, 'iets' als een X [nur als etwas überhaupt = X] gedacht moet worden, omdat wij buiten onze kennis [onze bewustheden, *onze* objecten] toch immers niets hebben, dat wij als met onze kennis [bewustheden] correspondeerend daartegenover zouden kunnen stellen.

Wij vinden echter, dat onze gedachte van de betrekking van alle kennis op haar voorwerp iets noodwendigs heeft, omdat juist deze betrekking voor datgeen wordt aangezien, dat vereischt dat onze bewustheden niet toevallig of naar willekeur, doch daarentegen a priori op bepaalde wijze bepaald zijn, omdat indien zij zich op een voorwerp moeten betrekken, zij ook noodzakelijkerwijs, in betrekking op dit voorwerp, ook met elkaar moeten overeenstemmen, d.i. die eenheid moeten hebben, die het '*begrip*' van een voorwerp is.

Het is echter duidelijk, dat daar wij slechts met de verscheidenheid onzer bewustheden [Vorstellungen] te doen hebben en het X dat met hen

correspondeert (buitenbewust voorwerp), omdat het iets van al onze bewustheden verschillends zijn moet, *voor ons niets is*, de eenheid die door het [bewustzijns-] voorwerp noodzakelijk gemaakt wordt, niets anders zijn kan, dan de formeele eenheid van het bewustzijn, die synthese van de verscheidenheid der bewustheden bewerkt [in der Synthesis des Mannichfaltigen der Vorstellungen]. Wij zeggen dân dat wij het voorwerp kennen, wanneer wij in de verscheidenheid der gewaarwordingen [K.: Anschauung] synthetische eenheid hebben bewerkt. Die eenheid is echter onmogelijk wanneer de aanschouwing niet door een zoodanige synthese naar een [vasten] regel kan worden tot stand gebracht, die de reproductie van de verscheidenheid a priori noodzakelijk maakt en die een begrip mogelijk maakt, waarin die verscheidenheid vereenigd wordt..... Alle kennis [voorwerps-bewustzijn] vordert een begrip, dat naar zijn vorm steeds iets algemeens is, dat tot een regel dient. Zoo dient het begrip van een lichaam, als eenheid van verscheidenheid, tot regel voor onze kennis van de uitwendige verschijningen.....

Elke noodzakelijkheid berust op een transcendentale voorwaarde. Derhalve moet een transcendentale grond van de eenheid van het bewustzijn, in de synthese van de verscheidenheid van al onze aanschouwingen en dus ook van al onze begrippen van voorwerpen en dientengevolge ook van alle voorwerpen der ervaring aangetroffen worden, zonder welke het onmogelijk zou zijn bij onze aanschouwingen een voorwerp te denken.....

Deze oorspronkelijke en transcendentale voorwaarde is nu geen andere dan de transcendentale apperceptie [het ik zooals dat in de veranderlijkheid van het bewustzijn aan zich gelijk blijft]. Het bewustzijn van zichzelf naar de bepaling van onzen [wisselenden] toestand door de innerlijke waarneming is slechts empirisch, voortdurend veranderlijk en kan geen staand en blijvend zelf in dezen stroom van innerlijke verschijningen geven; dit [empirische bewustzijn van zich] wordt gewoonlijk de innerlijke zin genaamd of de empirische apperceptie. Wat echter noodzakelijk als aan zichzelf gelijkblijvend, [numerisch identisch] ondanks zijn verschillenden toestand gedacht [vorgestellet] worden moet, kan niet als zoodanig door het empirisch gegevene worden gedacht. Er moet een voorwaarde zijn, die alle ervaring voorafgaat en die deze ervaring zelfs eerst mogelijk maakt.

Er kan geen kennen in ons bewustzijn gelden en geen verbinding en eenheid tusschen verscheidenheid van kennis, zonder die eenheid van het bewustzijn, die aan alle gegeven aanschouwing voorafgaat en in betrekking waartoe alle bewustheid van objecten alleen mogelijk is. Dit reine oorspronkelijke onveranderlijke bewustzijn wil ik de transcendentale apperceptie noemen.....

Juist die transcendentale eenheid van de apperceptie maakt uit alle mogelijke verschijningen, die ooit in een ervaring bijeen kunnen zijn, een samenhang van deze bewustheden onder wetten. Want deze eenheid van de bewustheid ware

onmogelijk, wanneer niet het bewustzijn in 't weten der verscheidenheid zich de identiteit bewust kon worden van de daad, waardoor het die verscheidenheid synthetisch tot één weten verbindt. [Met de identiteit van de daad kan slechts bedoeld zijn het aan zichzelf gelijk blijven van het werkzame bewustzijn, dat als *werkzaam* bewustzijn voortdurend aan zich ongelijk is]. Derhalve is het oorspronkelijke en noodzakelijke bewustzijn der identiteit met zichzelf tegelijk een bewustzijn der even noodzakelijke eenheid der synthese aller verschijningen naar begrippen, dat is naar regels, die ze niet alleen noodzakelijk herhaalbaar maken, doch waardoor een voorwerp bepaald wordt [dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen] d.i. het begrip van iets waarin die verschijningen noodzakelijk samenhangen: want het bewustzijn kan zich onmogelijk de identiteit van zichzelf in de verscheidenheid van zijne bewustheden, en wel a priori, denken als het niet van de identiteit zijner handeling weet [vor Augen hätte], die alle synthese van de apprehensie (die empirisch is) aan een transcendentale eenheid onderwerpt en hun samenhang naar apriorische regels eerst mogelijk maakt. Nu zullen wij dan ook ons begrip van een voorwerp juister kunnen bepalen. Alle bewustheden hebben als bewustheden hun voorwerp en kunnen zelf weer voorwerp van andere bewustheden zijn. Verschijningen zijn de eenige bewustheden die ons onmiddellijk gegeven kunnen worden en datgeen wat zich daarvan onmiddellijk op het voorwerp

betrekt heet aanschouwing. Nu zijn echter deze verschijningen niet dingen op zichzelf doch zelf 'slechts' [? !] voorstellingen [bewustheden] die weer hun voorwerp hebben, dat dus niet meer door ons aanschouwd kan worden en dat dus daarom het niet-empirische d.i. het transcendentale voorwerp = X genoemd mag worden.

Het zuivere begrip van dit transcendentale voorwerp [d.i. het transcen*dente* X als 't van het bewustzijn onderscheidene, *doch waar 't bewustzijn meteen betrekking op heeft* d.w.z. *dat door het bewustzijn zelf denkend gesteld wordt* als datgeen waarop z'n bewustheid betrekking heeft], dat bij alle kennis hetzelfde = X is, is datgeen wat aan al onze begrippen betrekking op een object, dat is objectieve realiteit kan verschaffen. Dit begrip kan nu in 't geheel geen bepaalde aanschouwing bevatten en zal dus niets anders betreffen dan die eenheid, die in een verscheidenheid van kennis aangetroffen worden moet voor zoover die verscheidenheid in betrekking tot een voorwerp staat. Deze betrekking is echter niets anders dan de noodzakelijke eenheid van het bewustzijn, dus ook z'n werkzaamheid van verbinding der verscheidenheid tot eene bewustheid. Daar nu deze eenheid als apriori noodzakelijk moet worden beschouwd (omdat onze kennis anders zonder een voorwerp zou zijn) zoo moet de betrekking op een transcendentaal voorwerp berusten. D.w.z. dat de objectieve realiteit van onze empirische kennis berust op de transcendentale wet, dat alle verschijningen voor zoover zij ons voorwerpen geven

onder de apriorische regels van de synthetische eenheid moeten staan.....

Er is slechts één ervaring, waarin alle waarnemingen als in doorloopende en wetmatige samenhang gedacht [voorgestellet] worden, evenals er slechts één ruimte en één tijd is, waarin alle vormen der verschijning en alle verhouding van zijn en niet-zijn geldt. Wanneer men van verscheidene ervaringen spreekt, dan zijn het slechts verscheidene waarnemingen, die als zoodanig tot één en dezelfde algemeene ervaring behooren. De doorloopende en synthetische eenheid der waarnemingen maakt namelijk juist den vorm der ervaring uit en zij is niets anders dan de *synthetische eenheid der verschijningen naar begrippen*.

Eenheid der synthesis naar empirische begrippen zou geheel en al toevallig zijn, en wanneer deze niet berustten op een transcendentalen grond van de eenheid, dan zou 't mogelijk zijn dat een chaos (Gewühle) van verschijningen ons bewustzijn vervulde zonder dat daaruit ooit ervaring zou ontstaan. Dan viel echter ook alle betrekking van het weten op voorwerpen weg, omdat haar de verbinding naar algemeene en noodzakelijke wetten ontbrak. En dan zou ze wel gedachtelooze aanschouwing zijn doch nooit kennis zijn en dus voor ons zoo goed als niets zijn.

De apriorische voorwaarden van mogelijke ervaring überhaupt zijn tegelijk de voorwaarden van de mogelijkheid der voorwerpen van de ervaring. Nu beweer ik, de juist besproken kategorieën zijn niets anders dan de voorwaarden van een mo-

gelijke ervaring, op dezelfde wijze als ruimte en tijd de voorwaarden van de aanschouwing van diezelfde ervaring zijn. Derhalve zijn die kategorieën ook de grondbegrippen om objecten bij de verschijningen te denken en daarom hebben zij dan ook apriori objectieve geldigheid.

De mogelijkheid, ja zelfs de noodzakelijkheid dezer kategorieën berust op de betrekking, die het geheel der waarneembaarheid [die gesammte sinnlichkeit] en met haar ook alle mogelijke verschijningen op de oorspronkelijke apperceptie hebben, waarin alles met noodzakelijkheid overeenkomt met de voorwaarden van de doorgaande eenheid van het zelfbewustzijn, d.i. onder de algemeene functies van de synthese moet staan, n.l. de synthese naar begrippen waarin alleen de apperceptie haar continue en noodwendige identiteit a priori toonen kan.

Zoo is 't begrip van een oorzaak niets anders dan een synthese (van 't geen in den tijd met andere verschijningen in een reeks staat) naar begrippen en zonder deze eenheid die haar regel a priori heeft en die de verschijningen aan zich onderwerpt zou een doorgaande en algemeene, derhalve noodzakelijke eenheid van 't bewustzijn in de onderscheidenheid der waarnemingen niet worden aangetroffen. Deze verschijningen zouden dan in dat geval ook tot geen ervaring behooren, dus zonder object zijn en niets dan een blind spel van bewustheden d.i. nog minder dan een droom zijn [want in een droom is althans eenige samenhang].....

Alle mogelijke verschijningen behooren als bewustheden, tot 't volledige mogelijke zelfbewustzijn. Van dit zelfbewustzijn is de identiteit onafscheidelijk en zeker, omdat niets in het bewustzijn kan komen, niets geweten kan worden, dan door middel van deze oorspronkelijke apperceptie. [„Door middel van" is hier beeldsprakig gebruikt, immers de transcendentale apperceptie is niet een 'middel' dat 't bewustzijn 'heeft' en al of niet zou kunnen gebruiken, doch het bewustzijn als bewustzijn van onderscheidenheid in samenhang *is* de transcendentale apperceptie].

Daar nu deze identiteit noodzakelijk in de synthese van de verscheidenheid der verschijningen gesteld moet worden, zoover zij empirisch weten moet worden, zoo zijn de verschijningen onderworpen aan apriorische voorwaarden, welke hen voortdurend doen overeenkomen met de synthesis der apprehensie. Nu heet de bewustheid van een algemeene voorwaarde naar welke een bepaalde verscheidenheid (dus op één bepaalde wijze) gesteld worden *kan*, een regel en wanneer zij daarnaar gesteld worden *moet* een wet. Dus staan alle verschijningen in een doorgaande verbinding naar noodzakelijke wetten en dus in een transcendentale affiniteit (= grond van de mogelijkheid van de associatie van het onderscheidene voorzoover die grond in de objecten ligt). De empirische affiniteit is hiervan slechts uitvloeisel.

Dat de natuur zich naar onzen subjectieven grond van de apperceptie moet richten, ja zelfs

wat betreft hare wetmatigheid moet afhangen, dat klinkt wel ongerijmd en bevreemdend. Bedenkt men echter dat deze natuur, op zichzelf niets als 't inbegrip van verschijningen, dat is dus geen ding-op-zichzelf doch een veeleenheid van bewustheden [Vorstellung des Gemüths] is, dan zal men zich niet verwonderen haar slechts in het beginsel van al ons kennen, in die transcendentale apperceptie, in die eenheid te zien terwille waarvan alleen zij object van alle mogelijke ervaring d.i. natuur mag heeten, en dat wij ook daarom deze eenheid apriori derhalve als noodwendig kunnen kennen, dat ons niet mogelijk zou zijn wanneer die natuur onafhankelijk van de eerste bronnen van ons denken op zichzelf gegeven zou zijn.....

[Bedenkt men verder echter, dat wij, subjecten zelfsubjectiveering der werkzame werkelijkheid op zichzelf zijn, dat onze 'subjectieve' grond der apperceptie door die werkelijkheid op zichzelf wordt medegebracht als de wezenlijke wijze der zelfapperceptie der werkelijkheid-zelf, dat is als de wijze waarop de werkelijkheid-op-zichzelf *voor zich-zelf is*, zich voor zich stelt of zich als zijnd denkt, en dat dus deze subjectieve grond der zelfapperceptie als objectiviteit, dat is dus subjectieve grond der zelf-objectiveering der volledige werkelijkheid-zelf, als zoodanig ook de objectieve grond der zelf-subjectiveering dier werkelijkheid-zelf is, dan wordt daarmede wat eerst ongerijmd en bevreemdend scheen, begrijpelijk en vanzelfsprekend.]

Zoo overdreven en zoo onzinnig het ook luidt als men zegt: het verstand is zelf de bron van de wetten der natuur en derhalve de formeele eenheid van de natuur, zoo juist en zoo volkomen overeenkomstig de zaak, hier de ervaring, is toch deze bewering. Weliswaar kunnen empirische wetten als zoodanig hun oorsprong volstrekt niet uit het zuivere verstand afleiden, even weinig als de onmetelijke verscheidenheid van de verschijningen uit den zuiveren vorm van de zinlijke aanschouwing toereikend kan worden begrepen. Doch alle empirische wetten zijn slechts bijzondere bepalingen van de zuivere wetten des verstands, waaronder en naar welker norm die empirische wetten eerst mogelijk zijn en de verschijningen een wettelijken vorm aannemen, zooals ook alle verschijningen ongeacht de verscheidenheid van hunnen empirischen vorm toch ten allen tijde overeen moeten komen met den zuiveren vorm van de zinlijkheid.

In de tweede druk van zijn Kritiek der Zuivere Rede zegt Kant (Reclam 657; Rosenkranz 730) over hetzelfde onderwerp onder meer het volgende:

De verscheidenheid van bewustheden [K.: Vorstellungen] kan door bloot zinnelijke gewaarwording gegeven zijn en de vorm dier onmiddellijke bewustheden kan apriori in ons bewustzijn [K.: Vorstellungsvermögen] liggen zonder iets anders te zijn dan de wijze waarop het subject aangedaan wordt. Doch de verbinding van een verscheidenheid kan nooit door de zinnen in ons komen en kan dus ook niet begrepen zijn in den

reinen vorm van de zinlijke bewustheid, doch zij is een daad van het bewustzijn zelf, welke werkzaamheid in onderscheid met de ontvankelijkheid der zinlijkheid *verstand* genoemd moet worden. Alle verbinding, of het bewustzijn er zich van bewust is of niet, of 't een verbinding van een verscheidenheid der waarneembaarheid of van een verscheidenheid van bijzondere begrippen is, is werkzaamheid van het verstand [denkend bewustzijn], die we met den naam synthese willen aangeven.

Wij kunnen ons niets als in 't object verbonden voorstellen zonder het vooraf zelf verbonden te hebben. Onder alle bewustheden is de verbinding de eenige die niet door objecten gegeven kan zijn, doch die zelfwerkzaamheid van het subject is, die werkzaamheid waardoor eerst een object in 't bewustzijn kan gelden. Deze bewustzijnswerkzaamheid is voor alle object-bewustzijn één en dezelfde oorspronkelijke handeling. De analyse die haar tegendeel schijnt te zijn, vooronderstelt deze synthese, want waar het verstand [denkend bewustzijn] vooraf niets verbonden heeft daar kan het ook niets oplossen. Die verbinding geeft niet eenheid zonder meer doch synthetische, samenvattende eenheid. De bewustheid dezer eenheid kan dus niet uit de verbinding ontstaan, doch maakt zelf, door dat zij bij de bewustheid der verscheidenheid komt, eerst de verbinding mogelijk.

Of nu de bewustheden, die vereenigd worden, bewustheden van hetzelfde zijn, dat doet er hier niet toe. Voor zoover van verscheidenheid sprake

is, is de eene bewustheid onderscheiden van de andere [ook al worden ze als hetzelfde object geduid].

De eenheid, die apriori aan alle begrippen van verbinding voorafgaat, is niet die kategorie der eenheid, die bij de tafel der twaalf kategorieën vermeld is, want alle kategorieën zijn gegrond op de logische oordeelsfuncties, doch in die logische oordeelsfuncties is alreeds verbinding van begrippen, derhalve ook de eenheid van gegeven begrippen gedacht. De kategorie vooronderstelt dus reeds verbinding. Wij moeten dus die [synthetiseerende] eenheid nog hooger zoeken en wel in datgeen wat zelf de grond van de eenheid van verscheidene begrippen en oordeelen, derhalve de mogelijkheid van het verstand in zijn logisch gebruik uitmaakt.

Het 'ik denk' moet al mijne bewustheden kunnen begeleiden; want anders zou ik mij van iets bewust worden, wat in 't geheel niet gedacht zou kunnen worden, hetgeen wil zeggen dat de bewustheid òf onmogelijk òf minstens voor mij niets zou zijn. Die bewustheid [Diejenige Vorstellung] die voor alle denken onmiddellijk gegeven is [sein kann] heet aanschouwing. Zoo heeft alle verscheidenheid van de aanschouwing noodzakelijkerwijs betrekking op het 'ik denk' in hetzelfde subject waarvoor deze verscheidenheid geldt [darin dieses Mannichfaltige angetroffen wird]. Deze bewustheid [van 'ik denk'] is een daad van de spontaneïteit; zij kan niet tot de zinlijkheid gerekend worden. Ik noem haar de zuivere apperceptie, om haar van de empirische apper-

ceptie te onderscheiden of ook de oorspronkelijke apperceptie omdat zij het *zelfbewustzijn* is, dat daar het de bewustheid 'ik denk' voortbrengt, die alle andere bewustheden moet kunnen begeleiden en in alle bewustzijn een en hetzelfde is, van geen ander kan worden begeleid. Ik noem verder de eenheid dier apperceptie de *transcendentale eenheid van het zelfbewustzijn*, om te kennen te geven dat zij de mogelijkheid van apriorische kennis inhoudt. Want de onderscheiden bewustheden, die in een bepaalde aanschouwing vervat zijn, zouden niet alle mijne bewustheden zijn, wanneer zij niet allen tot één zelfbewustzijn behoorden .... Slechts daardoor, dat ik een verscheidenheid van onmiddellijke bewustheden [gegebener Vorstellungen] in ééne bewustheid verbinden kan, is het mogelijk dat ik mij de identiteit van het bewustzijn in deze bewustheden zelf voorstel .... Slechts daardoor, dat ik de verscheidenheid van bewustheden in één bewustheid kan begrijpen noem ik ze allen mijne bewustheden, want anders zou ik een zoo veelkleurig en onderscheiden *zelf* hebben [of zijn] als ik bewustheden heb .... Verbinding ligt echter niet in de voorwerpen en kan niet van hen door de waarneming ontleend zijn, doch is slechts een daad van het verstand, dat zelf niet anders is dan het vermogen apriori te verbinden en de verscheidenheid van onmiddellijke bewustheden [gegebener Vorstellungen] onder de eenheid van de apperceptie te brengen .... De grondstelling van de synthetische eenheid der

apperceptie is het hoogste beginsel van alle verstandsgebruik.... De eerste zuivere verstandskennis, waarop geheel zijn overig gebruik gegrond is, dat echter tegelijk van alle voorwaarden van de zinnelijke aanschouwing onafhankelijk is, is nu de grondstelling van de oorspronkelijke synthetische eenheid der apperceptie. Zoo is de enkele vorm van de uitwendige zinlijke aanschouwing, de ruimte, nog in 't geheel geen kennis. Om echter iets in de ruimte te kennen, bijvoorbeeld een lijn, moet ik haar trekken en dus een bepaalde verbinding van de gegeven verscheidenheid synthetisch tot stand brengen, zóó, dat de eenheid dezer handeling tegelijk de eenheid der bewustheid, 't begrip eener lijn is en waardoor eerst ook een object als een bepaalde ruimte kan worden gekend. *De synthetische eenheid van het bewustzijn is dus een objectieve voorwaarde voor alle kennis, niet een voorwaarde die ik slechts zelf noodig heb om een object te kennen, doch een voorwaarde waaronder iedere aanschouwing staan moet om voor mij object te worden, omdat op andere wijze en zonder deze synthesis de verscheidenheid zich niet tot eene bewustheid zou vereenigen....*

De verscheidenheid van het in een zinlijke aanschouwing gegevene behoort noodzakelijk onder de oorspronkelijke synthetische eenheid van de apperceptie omdat daardoor slechts de eenheid van de aanschouwing mogelijk is. Die werkzaamheid van het verstand, waardoor de verscheidenheid van gegeven bewustheden (dit mogen

aanschouwingen of begrippen zijn) onder eene apperceptie worden gebracht is de logische werkzaamheid van het oordeelen. Derhalve is alle verscheidenheid, voor zoover zij in één empirische aanschouwing gegeven is, ten aanzien van een der logische functies bepaald, door welke die verscheidenheid tot één bewustheid wordt gebracht. Nu zijn de kategorieën niets anders dan juist deze oordeelsfuncties. Derhalve staat ook de verscheidenheid van een gegeven aanschouwing onder de kategorieën.

Tot zoover de aanhalingen van Kant. Hierbij zij opgemerkt, dat de moeilijkheid voor een groot deel veroorzaakt wordt, doordat de verhouding van het bewustzijn en datgeen waarvan het bewust is, niet voorstelbaar is. Kant tracht zich telkens die verhouding voor te stellen en de ontplooiïng van het bewustzijn op voorstelbare wijze te beschrijven. Terwijl ik er uitdrukkelijk op wijs, dat hier de stelselmatige doordenking van wat het bewustzijn met zijn bewustheden doet en hoe het daarbij telkens de betrekking tusschen zichzelf en dat waarvan 't bewust is wijzigt, niet gegeven wordt, voor welke stelselmatige doordenking naar de in de noot van blz. 421 genoemde werken wordt verwezen, wil ik hier nog trachten aan de hand van het boven-aangehaalde van Kant een inleidend inzicht in die niet-voorstelbare en daarom voor hen, die gewoon zijn zich slechts met voorstelbaarheden bezig te houden, moeilijk te begrijpen verhouding te geven.

HOOFDSTUK XXI.

Objectiviteit en veelvoudig zelfbewustzijn.

Bewustzijn als zoodanig vordert iets waarvan het bewust is. Wat bewust is van *niets*, is *niet* bewust. Doch bewustzijn vordert niet alleen bewustzijn van een star iets. Bewustzijn is vloeiend en moet bij voortduring van iets anders bewust worden. Bewustzijn, dat bij voortduring bewust is van één zelfde zaak, dat van één zelfde zaak bewust *is* en bewust *blijft*, mag eigenlijk niet bewustzijn heeten. Zoo is het bewustzijn een komen en gaan, een stroom van bewustheden. Doch het bewustzijn is ook al weer niet zonder meer zoo een stroom van bewustheden, op de wijze als Mach zich dat *voorstelt*, waarbij dan 't 'ik' als een onwezenlijke schijn (voor wien schijnt dat zoo?) wegvalt en slechts een aaneengeschakelde stroom van bewustzijns-elementen overblijft. Nu begint juist datgeen, dat niet meer voorstelbaar is en dat Kant toch in beginsel zeer juist heeft ingezien. „Het bewustzijn van zichzelf „naar de bepaling van onzen [wisselenden] toe- „stand . . . is slechts empirisch, voortdurend ver- „anderlijk en kan geen staand en blijvend zelf . . . „geven. Wat echter noodzakelijk als numerisch „identisch gedacht worden moet, kan niet als zoo-

„danig door het empirisch gegevene worden ge-
„dacht" (blz. 473). „Want de onderscheiden be-
„wustheden, die in een bepaalde aanschouwing
„vervat zijn, zouden niet alle mijne bewusthe-
„den zijn, wanneer zij niet tot een zelfbewustzijn
„behoorden . . . Slechts daardoor, dat ik de ver-
„scheidenheid van bewustheden in ééne bewust-
„heid verbinden kan, is het mogelijk, dat ik mij *de*
„indentiteit van het bewustzijn in deze bewust-
„heden zelf voorstel . . . Slechts daardoor, dat ik de
„verscheidenheid van bewustheden in één bewust-
„heid kan begrijpen noem ik ze alle mijne bewust-
„heden, want anders zou ik een zoo veelkleurig en
„onderscheiden *zelf* hebben, als ik bewustheden
„heb . . ." (blz. 483). „Het 'ik denk' moet al mijne
„bewustheden kunnen begeleiden . . . Zoo heeft
„alle verscheidenheid van de aanschouwing nood-
„zakelijkerwijs betrekking op het 'ik denk' in
„het zelfde subject waarvoor deze verscheidenheid
„geldt" (zie blz. 482).

Dat is dus het merkwaardige, dat terwijl het bewustzijn of ik slechts *is* als een verscheidenheid van voortdurend andere bewustheden, die verscheidenheid *zich als zichgelijkblijvend weet.* Dit voortdurend van iets anders bewuste en dus voortdurend anders-wordende en toch juist als voortdurend anders-wordende zichzelf-gelijkblijvende bewustzijn verbindt zijn achter elkaar bewustgeworden bewustheden en is slechts als gevolg van deze door zichzelf verrichte daad waarvan het zich de zichzelf gelijkblijvende dader weet (ook al weet het dit niet altijd met volle bewust-

heid) van 'iets' bewust. Want de bewustheid van iets vordert reeds tijdsverloop en dus verbinding van het in dat tijdsverloop na elkaar bewustgewordene, door het in zijn verandering met zichgelijk-blijvende zelfbewustzijn. Om deze synthese te kunnen verrichten is het niet alleen noodig, dat het bewustzijn van de achtereenvolgende bewustheden bewust is als van *zijne* bewustheden, doch ook dat het bewustzijn die weggegane bewustheden, niettegenstaande ze weg zijn, als *weggegane* bewustheden *vasthoudt*. Die synthese van de na elkaar bewustgeworden bewustheden is niet een optelling, doch een vereeniging in of als verband van op elkaar betrokken bewustheden. Men denke hierbij onder meer aan het hooren van een melodie, het waarnemen van een gebeuren, waarbij de gesynthetiseerde bewustheden zelf op den achtergrond treden: dezelfde melodie wordt ook met andere tonen gehoord, hetzelfde feit ook met andere dingen waargenomen. Eerst deze verbindende werkzaamheid van het zelfbewustzijn brengt 't object-bewustzijn voort. Doch nu blijft het weer niet bij één object. Het bewustzijn gaat voort van object tot object, van zijn eene synthese tot zijn andere synthese. En deze achtereenvolgende objecten, alle resultaat van de verbindende werkzaamheid van de transcendentale apperceptie of de eenheid van het zelfbewustzijn, zijn nu allen wederom verbonden als verschillende bewustheden van één zelfde bewustzijn. Doch dit ééne zich in zijn veranderingen onveranderlijk gelijkblijvend zelfbewustzijn verbindt niet alleen in een toevallig verband

van in den tijd na elkaar bewustgeworden bewustheden, zijn objecten, doch brengt daarin allerlei ander verband. Ook deze nadere verbinding geschiedt doorloopend en spontaan, waarbij het bewustzijn zich van zijn doen geen rekenschap geeft. Door de synthese van de gedurende korten of langen tijd na elkaar bewustgeworden en dan telkens herhaalde bewustheden alleen toch ontstaat nog geen object voor het bewustzijn. De 'synthesis van de apprehensie' alleen is daarvoor onvoldoende.

Om object te zijn moeten de *verschillende* en gesynthetiseerde bewustheids-complexen als *één zelfde object* opgevat, dat is geïdentificeerd worden. Voor de bewustwording van één *bepaald* object is nu verder weer noodig wat we met Kant kunnen noemen de 'recognitie in begrippen', het identificeeren van 't verenkelde object met een algemeenheid. De identificatie van de thans verrichte synthese tot een object met een of meer vroeger verrichte syntheses tot een object, eischt nu in 't geheel niet, dat de gesynthetiseerde bewustheids-elementen identiek zijn. Zoo worden *verschillende* bewustheids-complexen als éénzelfde object geinterpreteerd. *Door dat doen van het bewustzijn gaat de verandering der objecten gelden.* Wat het bewustzijn nu met zijn objecten doet n.l. ze synthetiseerend-analyseerend veralgemeenen, dat doet het bewustzijn nu ook met de *veranderingen* zijner objecten. Zoo weeft het bewustzijn zijn bewustheids-elementen tot een uiterst samengestelde en uiterst verwikkeld geheel aaneen,

dat 't best kan worden aangeduid met den naam van 'heelal' of 'wereld en wereldgebeuren'. Heel het volledig heelal, heel de werkelijkheid, de kosmos met het menschelijk geestelijk leven, de historie, de problemen van onzen tijd, de toekomstverwachting, dat alles heeft slechts geldigheid als de door mij verrichte verknooping van mijne bewustheden, waarbij dan te bedenken valt *dat heel die gecompliceerde verknooping dusdanig geschiedt dat dit heelal voor mij geldt als het niet slechts voor mij geldende, doch als het evenzeer voor alle andere bewustzijnen geldige*. Die niet slechts particuliere doch algemeene geldigheid is reeds begrepen in de recognitie in begrippen waarbij de begrippen waarin, d.i. de algemeenheid als hoedanig de verenkelde objecten herkend worden als algemeengeldigheden geweten worden. Zoo is dus die synthese mijner duurzaam stroomende bewustheden tot een 'werkelijkheid' niet van mijn particulier welbehagen afhankelijk, doch is mijne werkzame bewustwording van de werkelijkheid verenkeld geval van de zelfmanifestatie van die werkelijkheid. Zoo zijn dan niet alleen de bewustzijnselementen zelf waarvan mijn bewustzijn de 'wereld' opbouwt van mijn particuliere willekeur onafhankelijk, doch ook de wijze waarop mijn bewustzijn die bewustheden tot z'n wereld opbouwt (of liever: weet te behooren op te bouwen) is van mijn particuliere willekeur onafhankelijk. We kunnen dus niet alleen zeggen dat ik of dat wij het 'ansich' der werkelijkheid verruimtelijken en vertijdelijken en verkategoriseeren, doch het 'ansich'

der werkelijkheid zelf verruimtelijkt en vertijdelijkt en verkategoriseert zich. *Die zelfverruimtelijking, zelfvertijdelijking en zelfverkategoriseering van de werkelijkheid-op-zichzelf* is *als zoodanig onmiddellijk zelfbewustwording.* En die zelfbewustwording *is* als zoodanig meteen verwerkelijking van 'het' bewustzijn, d.i. van de bewuste werkelijkheid en dat is weer de werkelijkheid van vele verenkelde bewustheden, die ieder als verenkeld bewustzijn geval van 'het' (algemeene) bewustzijn zijn. Om te begrijpen dat de zelfverruimtelijking van het 'ansich' verwerkelijking van bewustzijn is geve men zich met Kant goed rekenschap van den aard der ruimte, die als ruimte, ook of juist zooals die voor het realistische bewustzijn geldt, *bewustzijns-vorm* (aanschouwingsvorm) is. Wanneer men dit goed beseft, dan beseft men meteen, dat het realisme op meer volstrekte wijze gelijk heeft, dan het zelf begrijpt. Want dan begrijpt men dat inderdaad buiten mijn bewustzijn de ruimte realiter voorhanden is, *juist op dezelfde wijze als ze in mijn bewustzijn geldt,* d.w.z. als bewustzijns-vorm, d.i. als mijne bewustheid die niet slechts mijne bewustheid is, doch voor 'het' bewustzijn geldt. Eveneens begrijpt men dan dat niet alleen de ruimte, doch ook de dingen in de ruimte buiten mijn bewustzijn *zijn* op *juist* dezelfde wijze als ze in mijn bewustzijn gelden d.w.z. als bewustzijnsvormen. Men bedenke hierbij dat ook het cursief gedrukte woordje 'zijn' in de vorige zin (evenals het woordje 'dingen') naam van een bewustzijnsvorm is.

De werkelijkheid op zichzelf verruimtelijkt zich en maakt zich tot een natuurwettelijke natuur (een natuur als samenhangende veeleenheid van natuurkategorieën) in of als ons (of het) bewustzijn. Doch dit kunnen wij nu ook zóó zeggen dat de ruimtelijke natuur van zich als ruimtelijke natuur bewust wordt in of als ons (of het) bewustzijn. Hierbij wordt opgemerkt dat de werkelijkheid-op-zichzelf, die zich aan zich, in of door (of als) ons bewustzijn, als een tijdruimtelijke natuur manifesteert en die om zich te vertijdruimtelijken, *zich bewustzijn moet geven*, zijn veelvoudige zelfbewustwording op zeer bepaalde wijze aan zijn vernaturing bindt, doordat ieder verenkeld geval van zelfbewustwording zich op zeer bijzondere wijze op een bepaalde tijdruimtelijke natuurlijkheid, een menschelijk lichaam betrekt, zoodat dus tevens die werkelijkheid op zichzelf zich moet vernaturen om van zich bewust te kunnen worden. We hebben derhalve deze wederkeerigheid, dat de natuur of tijdruimtelijke werkelijkheid, als kategoriaal geordende en verbonden bewustheidselementen, het bewustzijn vooronderstelt, terwijl op zijne beurt het bewustzijn dierlijk leven en dit wederom de geheele natuur tot noodzakelijke voorwaarde heeft, een wederkeerige afhankelijkheid, die niet voorstelbaar, doch wel begrijpelijk is.

De zelfvertijdruimtelijking, de zelfvernaturing waarin de werkelijkheid zich als tijdruimtelijke natuur verschijnt, d.i. zich *voor zich* tot tijdruimtelijke natuur *maakt* en zoo voor zich tijdruimtelijke natuur *is*, vordert dus niet alleen bewust-

wording der werkelijkheid doch zeer bepaald *veelvoudige* bewustwording der werkelijkheid, omdat het natuur-zijn der werkelijkheid niet is een gelden voor een enkel bewustzijn zonder meer, zelfs ook niet een gelden voor *ieder* bewustzijn zonder meer, doch een gelden voor ieder enkel bewustzijn als het niet slechts voor zichzelf als enkeling geldende, doch als het geldende voor zichzelf *als geval van het algemeene bewustzijn*, dus als het voor ieder ander verenkelde geval van het bewustzijn geldende. Zóó als geval van 'het' bewustzijn en als zoodanig reeds in betrekking tot andere ikken staande, is dan ieder ik van het zijn der natuur zeker. Zoo is het zijn van het verenkelde bewustzijn of ik niet slechts betrekking tot een zijnde natuur waarvan het bewust is, doch tevens *in of als die betrekking tot een zijnde natuur* betrekking tot andere ikken. Ieder onderzoek van een enkeling naar de wijze van zijn der natuur is dan ook als zoodanig onmiddellijk het zich in betrekking tot andere ikken stellen. Deze betrekking heeft onmiddellijk en doorloopend tweeërlei richting of zin. Het ik dat aan eigen weten werkt, steunt daarbij niet alleen op eigen gewaarwording der natuur, doch in overwegend groote mate op 'het' weten der natuur dat is op eigen weten der natuur zooals dat door bemiddeling van anderer weten is. En door dien voortbouw aan 'het' weten bemiddelt de 'onderzoekende' enkeling weer anderer weten.

Die volstrekte verknooping van het weten der verschillende enkelingen tot één enkel boven-

persoonlijk weten, waaruit ieder enkel weten put en waaraan ieder enkel weten meteen ook voortbouwt, komt zeer sterk uit aan het wetenschappelijk weten. Doch ieder weten van de werkelijkheid is een volstrekte en niet volledig ontleedbare samenvloeiïng van onmiddellijk door eigen rechtstreeksche ondervinding weten en middellijk door middel van anderen weten, dus door mededeeling van anderen geweten weten. Onontleedbaar is de synthese van het rechtstreeksche en 't onrechtstreeksche gewetene, omdat in de onmiddellijke en onoverwogen bewustwording meteen de objectiveerende interpretatie van de subjectieve bewustwording begrepen is en bij de ontluiking van het bewustzijn (bij de ontwikkeling van zuigeling tot kind) die interpretatie evenzoozeer door eigen besluiten als door mededeeling (en actief verstaan) van anderen geleerd wordt, waarbij dan de grens tusschen beide wijzen waarop men tot de objectiveerende interpretatie komt èn een toevallige particulariteit is, èn aan de herinnering ontsnapt, èn bovendien nog bij één bepaalde interpretatie beide factoren in alle mogelijke verschillende maatverhoudingen kunnen deelnemen.

Hiermede is dan slechts even aangestipt, hoe in ieder weten van een enkel subject, de betrekking van het enkele subject met andere subjecten voorondersteld is, welke betrekking wederom onderling verkeer van de vele subjecten vordert. In het weten van objectieve werkelijkheid door een enkel subject is de veelheid van subjecten en hun

onderling verkeer verondersteld. Dit onderling verkeer der vele subjecten is de verwerkelijking van het vermogen van ieder enkel subject zich en (of als) zijn weten der objectiviteit — als ander weten van dezelfde objectiviteit, door een ander subject — objectief in ieder ander subject te doen gelden. Dit zich en zijn weten der objectiviteit als objectief subject of als bewust object in een ander subject doen gelden of aan een ander subject te kennen geven geschiedt in volstrekte wederkeerigheid. En het geschiedt door middel van de geweten tijdruimtelijke objectiviteit.

De nadere begripsontwikkeling van de wijze waarop het bewustzijn door middel van de algemeengeldig-geweten natuur in onderling verkeer treedt en zich en zijn weten aan elkaar te kennen geeft, kan hier niet gegeven worden. Men zie daarvoor Hessing: Zelfbewustwording des geestes. Hier doet slechts ter zake *dat* 't door middel der algemeengeldige natuur geschiedt en niet *hoe* dat geschiedt.

De rechtstreeksche subjectieve beleving verkrijgt daardoor een dubbele objectiveerende interpretatie; zij geldt als objectieve ruimtelijke natuurlijkheid èn als objectief onruimtelijk (ander) bewustzijn. Die dubbele duiding is voor ons allen gewoon en vanzelfsprekend. Het reflecteerend denken stoot zich echter aan de tegenstrijdigheid dezer dubbele duiding. En daarom tracht het de tegenstrijdigheid dezer dubbele duiding weg te duiden. Het interpreteert de tweede duiding als een analogie-besluit. In analogie met geweten

psychophysische samenhang van eigen ik zou dan ook aan het vreemde natuurobject een bewustzijn toegekend worden. Het is verwonderlijk dat men tot deze opvatting aangaande de dubbele duiding gekomen is. Eerder toch zou men het feitelijk bewustzijns-gebeuren kunnen duiden als een analogie beslissing in omgekeerde richting, waarbij men in analogie tot de in, met en als bepaalde natuurobjecten geweten andere ikken, zichzelf als ik stelt. Doch ook dit is niet juist, immers niet volkomen overeenkomstig de onwraakbare zelf-ervaring. Om te beginnen geschiedt de dubbelzijdige objectiveerende duiding der subjectieve belevenis onmiddellijk, met dien verstande dat met volslagen onbewustheid van de subjectieve zijde, met volslagen voorbijzien van het feit dat hier een subjectieve belevenis plaats vindt, in het belevende subject, de beide objectiviteiten als één enkele ongescheiden objectiviteit gelden, waarin eerst nader door de bewuste onderscheidende werkzaamheid van het aldus een objectieve bewuste ruimtelijkheid belevend subject de beide naar elkaar verwijzende kanten, de bewustzijns-kant en de ruimtelijke kant, onderscheiden worden. Bij 't eerste vernemen dezer beschrijving van het geen we allen dagelijks als de allergewoonste belevenis beleven, schijnt deze eenvoudige verhouding wellicht zeer ingewikkeld. Daarom zij de ontledend-samenvattende beschrijving dier allerdaagsche en een overgroot deel van ieders leven uitmakende belevenis nog even punt voor punt herhaald. Het gaat erom wat er geschiedt als 'ik' 'iemand' (U) 'zie' en 'hoor'.

'Ik' bedenk dan daarbij niet, dat 'ik' 't ben, die zie en hoor, d.i. dat ik een subjectieve belevenis heb. In mijn subjectieve belevenis weet ik dus niet dat mijn subjectieve belevenis *mijn* subjectieve belevenis of mijn *subjectieve belevenis* is. Doch onmiddellijk en zonder van dit mijn eigen doen bewust te zijn duid ik mijn subjectieve belevenis als bewuste ruimtelijkheid of ruimtelijke bewustheid. Zoo beleef ik mijn belevenis onmiddellijk als zijnde objectiviteit, waarvan de ruimtelijkheid en het bewustzijn onmiddellijk en ononderscheiden als één objectiviteit gelden. Eerst door nadere ontledende bezinning gaat in mijn één en ondeelbaar blijvend object (iemand, Gij) twee onverbrekelijk naar elkaar verwijzende zijden gelden (Gij als lichamelijkheid en Gij als bewustzijn). En eerst door nadere ontledende bezinning onderscheidt ik in mijne belevenis mijn ik van mijne belevenis en daarmede weer mijne belevenis in mijn subjectieve belevenis en de beleefde, zijnde objectiviteit. Men bedenke hierbij dat dit alles niet bij de onmiddellijke zelfonbewuste belevenis bijgevoegd wordt, doch in de onmiddellijke belevenis begrepen blijkt. En bij deze laatste ontleding waarin ik mijn 'ik' onderscheidt en door die onderscheiding stel, stel ik mijn ik met mijn object (iemand, Gij) als verschillende 'ikken', dat is als verschillende gevallen van 'het ik'. Door die onderscheidende identificeering (als verschillende gevallen van dezelfde algemeenheid) van mijn ik dat beleeft en mijn object als ander-ik dat door mij beleefd wordt, stel ik meteen de wederkeerigheid waarbij mijn object

als belevend ik evenzeer en op juist dezelfde wijze mijn ik als beleefd object beleeft. In de identificeering en de wederkeerigheid is begrepen dat mijne belevenis en de belevenis van het andere ik, verschillende belevenissen van dezelfde objectiviteit zijn, m. a. w. dat mijn subjectieve belevenis en de subjectieve belevenis van het andere ik zoowel door mij als door U (in wederkeerigheid) als *dezelfde* zijnde objectiviteit geduid wordt, ook al verschillen onze subjectieve belevenissen. Doch hiermede wordt tegelijkertijd, ieders belevenis gerelativeerd en van de zijnde objectiviteit onderscheiden, in zooverre in mijne subjectieve belevenis de bewustzijns-zijde van wat voor 't ander-ik object is, als belevend subject niet alleen in doch ook tegenover de beleefde objectiviteit gesteld wordt, in Uwe subjectieve belevenis de bewustzijns-zijde van wat voor mij object is, als subject in-èn-tegenover de door U beleefde objectiviteit gesteld wordt.

Terwijl nu mijne belevenis van U, in de besproken wederkeerigheid, geduid wordt èn als natuur-object op natuurlijke wijze als deel ingeschakeld in 'de natuur' èn als objectief ander-ik, zoo gelden nu ook voor ons beiden niet alleen de andere (Gij) doch ook sommige andere onzer objecten niet slechts als natuurobjecten doch tegelijk als andere-ikken, waarmede een van ons beiden of wij beiden bij gelegenheid in verkeer zijn geweest of in verkeer kunnen treden, d. w. z. in de wederkeerige verhouding van ik-en gij, en die weer als hunne eigen belevenis dezelfde objecti-

viteit beleven als ik en gij, met dien verstande dat zij ieder voor zich de bewustzijns-zijde van wat voor U en mij object is als belevend-ik in-èn-tegenover de door ieder van hen beleefde objectiviteit stellen. Ja mijne en Uwe objectiveerende duiding van mijne en Uwe subjectieve belevenis geldt slechts als gerechtvaardigd voor zooverre die duiding niet alleen voor mij en voor U doch ook voor 'hen' geldt. En zoo blijken dus de andere ikken ('gij' en 'zij') voorwaarden voor het voor 'ons' ('ik' en 'gij') gelden der objectiviteit. En de andere ikken geven mij hun weten te kennen door middel der natuurlijke objectiviteit. Zoo is hier ook wederom wederkeerige afhankelijkheid. Maar tevens blijkt in die wederkeerige afhankelijkheid van het verkeer der vele bewuste ikken en de natuurlijke objectiviteit het veeleenig bewustzijn het overgrijpende, het voor zich zijnde, terwijl het zijn der natuurlijke objectiviteit, zijn door en voor de veeleenige subjectiviteit is. Hierbij is te bedenken dat ondanks overgrijping van 't veeleenige bewustzijn toch de wederkeerige afhankelijkheid volstrekt geldt, omdat 't veeleenige bewustzijn slechts *voor zichzelf is*, op voorwaarde dat de andere zijde, de objectieve natuur, in en voor dit veeleenig bewustzijn geldt. Wil er dus objectiviteit voor mij gelden dan moeten er in wederkeerigheid van ik-en-gij-verhouding andere ikken voor mij gelden. Want de zin der objectiviteit blijkt, geweten of ongeweten, geen andere te zijn en ook met onbetwistbare schoon dikwijls ontveinsde evidentie geen andere te kunnen zijn,

dan geldigheid niet slechts voor één doch voor ieder, voor 'het' subject. Iedere andere zin van 'objectiviteit' maakt niet slechts de objectiviteit volstrekt oncontroleerbaar, doch is een zinnelooze zin.

Zoo geldt dan niet alleen het ander-ik dat door en tijdens het toevallig en tijdelijk verkeer toevallig en tijdelijk voor mij 'gij' zijt, doch ieder ander-ik onmiddellijk en in wederkeerigheids-verhouding als natuur-object en als objectief subject, die als twee kanten van een object naar elkaar verwijzen. En ieder ander-ik wordt naar zijn ruimtelijke zijde door mijn synthetiseerende werkzaamheid met algemeene of objectieve geldigheid opgenomen in, en verknoopt tot 'de' volledige objectieve natuur in welker objectief-voor-mij-zijn het als zijn gelden der andere-ikken begrepen is. En tevens wordt ieder ander-ik naar zijn bewustzijnszijde, dus als weten, door mijn synthetiseerde werkzaamheid met algemeene geldigheid opgenomen en verknoopt tot 'de' volledige bewustzijns-wereld, d. i. tot 'het' werkelijke bewustzijn. Die beide hier afzonderlijk en na elkaar genoemde objectief-geldige subjectieve synthesen geschieden niet los van elkaar, doch in de allernauwste samenhang en in onderlinge wisselwerking. Want de gewetene natuur-objecten die tot 'de' natuur gesynthetiseerd worden, worden door mij niet alle, doch slechts voor een verdwijnend klein deel rechtstreeks door onmiddellijk-eigene beleving (*eigen* ervaring) geweten doch worden voor een overwegend groot deel door mij door middel van mededeeling van anderen geweten, ja van een na-

genoeg heel mijn weten omvattend gedeelte weer niet door rechtstreeksche mededeeling van anderen doch door mededeeling uit de derde en verdere hand geweten.

Dit zelfde geldt ook t.a.v. de tot 'het' veeleenige werkelijke bewustzijn gesynthetiseerde vele objectieve subjecten, die slechts voor een verdwijnend klein deel rechtstreeks door mij beleefd worden. Bij beide synthesen is de gesynthetiseerde stof nagenoeg geheel door mededeeling uit de derde en verdere hand voor mij in mijn bewustzijn beschikbaar. (Geschiedenis, ook de 'histoire contemporain, aardrijkskunde, kennis der levende natuur, van staatsinrichtingen, maatschappelijke verhoudingen, astronomie).

Dat het ander-ik, dat als ander-*ik* dezelfde (natuurlijke en geestelijke) objectiviteit beleeft, *tevens* een natuur-object is, en als zoodanig ruimtelijk en tijdelijk bepaald is, dat zijn enkel-bewustzijn-zijn en zijn natuurobject-zijn één zelfde zijn is, daaruit vloeit voort dat z'n bepaaldheid als enkel-bewustzijn (d.i. z'n subjectieve beleving) afhankelijk is en bepaald wordt door z'n natuurlijke bepaaldheid (tijd, plaats, individueele natuurlijke structuur). Daarom is ieders belevenis, die als belevenis van dezelfde een-en-alleenige natuurlijke en geestelijke objectiviteit geduid wordt, anders dan die van ieder-ander. Wat voor 'het' subject als de 'objectiviteit geldt wordt dus 'gevonden' (dat is niet 'gevonden' doch *denkend bepaald* of 'gemaakt') door eliminatie van die particulariteit van ieders belevenis, die een gevolg is van de plaatselijke,

tijdelijke en inwendig-physische bepaaldheid van ieder belever als natuur-object. Die eliminatie van particulier 'standpunt' omvat tevens eliminatie van particuliere beperktheid en vordert dus ordelijke stelmatige vereeniging van veler weten in één weten door een stelsel van over de tijdelijke en plaatselijke bepaaldheid der subjecten heenreikend verkeer. Die vereeniging is meer dan sommeering, omdat mijne eigening van anderer weten mij stof geeft en mij daardoor aanzet tot zoodanige werkzaamheid tot vermeerdering en verdieping van weten, als waartoe ik zonder die eigening niet in staat zou zijn geweest. Dat uitdrijven boven beperkt particulier vermogen geschiedt nu ook weer wederkeerig (behoudens hier niet nader te bespreken tijds-volgorde der subjecten).

Ook hier blijkt in die wederkeerige afhankelijkheid het bewustzijn de overgrijpende zijde, die zichzelf èn de andere zijde in zich bevat houdt.

Vanuit deze wederkeerige afhankelijkheids betrekking van ik, ander-ikken en objectiviteit is eerst de verhouding van individu en gemeenschap begrijpelijk, terwijl het begrip dezer wederkeerigheids-betrekking tevens begrijpelijk maakt de neiging om òf de persoonlijkheid òf de gemeenschap in beteekenis en waarde te overschatten ten koste van den anderen kant. Hier wil ik slechts even aanstippen dat het bestaan van het ik, *dat is de belevenis van het ik* voor een overgroot deel door zijn rechtstreeksch of uit tweede of derde hand bemiddeld verkeer met andere ikken gevuld wordt en dat een overgroot gedeelte van het recht-

streeksch als ruimtelijk natuurlijkheid of als anderer subjectieve innerlijkheid beleefde wederom in het interpersoneele verkeer wordt ingebracht.

Het verkeer vordert nu eenerzijds uitdrukking van het innerlijke in de objectieve natuur, doch anderzijds het verstaan van de uiting als de innerlijkheid, d.i. als een ander weten van een ander weter, welk verstaan ook werkzaamheid is. Zoo is in de oereigene persoonlijkheid in onze meest intieme belevenis en in het sterkst particulier-persoonlijk deel van ons zijn en doen, het zijn en doen der andere ikken verondersteld en verwerkt. De persoonlijkheid is niet deels product van zelfvorming en deels product van de gemeenschap, doch de persoonlijkheid is in ieder opzicht in heel z'n zijn en doen product èn van zelfvorming èn van de gemeenschap. De persoonlijkheid vult zich en vormt zich in, door en uit zijn verkeer met de gemeenschap, bouwt zich uit de gemeenschap en daarmede tevens de gemeenschap uit zich op. De waarde der persoonlijkheid bestaat niet in buitenissige particulariteit en evenmin in het afstroopen van alle particulariteit. De waarde der persoonlijkheid bestaat in de persoonlijke verwerkelijking van het bovenpersoonlijke, de waarde der persoonlijkheid wordt bepaald door de mate van verwerkelijking, in, door en uit het interpersonale verkeer met 'het' leven, van het bovenpersoonlijke èn het terugvoeren van dit uit het verkeer op eigene wijze zelf verworvene of geeigende *in* dat verkeer. Onze allerintiemste en allerpersoonlijkste belevenis, ons sereen geluk,

onze bittere smart, onze liefde voor het hoogere, ons afhankelijkheidsgevoel, onze eerbied en onze toewijding aan het eeuwig zich verwerkelijkend beginsel der werkelijkheid, onze verborgenste innerlijke begeerten, onze meest persoonlijke strijd ter verwerkelijking onzer hoogere en meest eigene roeping tegen onze lagere en meest eigene begeerten in, wij weten dat niet wij-alleen deze oereigene belevenis beleven, doch dat vele anderen op hunne bijzondere wijze hetzelfde beleefd hebben, beleven en beleven zullen, en dat ondanks noodzakelijke persoonlijke beperktheid vele anderen, ook die 't niet 'persoonlijk' beleefd hebben, deze onze belevenissen kunnen verstaan. Ja wij weten dat ondanks noodzakelijk beperktheid van ieder enkel-ik de mensch als zoodanig, ieder mensch die belevenissen vermag te leeren verstaan en dat die het niet verstaat onvolledig zijn menschelijkheid verwerkelijkt heeft, onvolledig ontwikkeld geval van 'de mensch' is. Het interpersonale doet zich zoo sterk in de persoonlijkheid gelden dat ook de allerintiemste belevenissen, die het gevoel verbiedt als eigen belevenis aan de openbaarheid prijs te geven toch als 'menschelijke' belevenis, als 'zeer persoonlijke' 'algemeen-menschelijke' belevenis in den vorm van 'ware' verdichting (in zijn algemeenheid waar, in zijn verenkeldheid verdicht) in het interpersonale verkeer wordt geopenbaard. Hier raken we dan het gebied waar het intuïtieve weten zijn recht en zijn geldigheid heeft, al is dan hier niet alleen de intuïtie aan het werk, doch evenzeer en zeker

in niet mindere mate de bezonnen levenservaring. Op rekening der intuïtie is daarbij te stellen de aanvulling der innerlijke ervaring waarbij het niet persoonlijk beleefde niet alleen geweten wordt, doch ook de in die niet beleefde belevenissen mede begrepen gevoelens medegevoeld (men zegt tegenwoordig „aangevoeld") worden. En mede op rekening der intuïtie is heel dikwijls het geraamte der compositie te stellen. We hebben hier de bovenste grens der kunst waarin de kunst in levenswijsheid overgaat, een denkwerkzaamheid waarin het algemeengeldige in menschelijke levensverhoudingen niet als algemeenheid, doch in den vorm van verenkeldheid gezegd wordt. Men moet deze denkwerkzaamheid wel onderscheiden van het er maar op los fantaseeren, waarin hetzij in den vorm der verenkeldheid hetzij in den vorm der algemeenheid een fictieve werkelijkheid als ware werkelijkheid uitgegeven wordt.

Terwijl dan het verenkelde bewustzijn met recht beseft, dat het *zijn* en de *wijze van zijn* der werkelijkheid niet van zijn particuliere wenschen afhangt, doch dat de werkelijkheid onafhankelijk van zijn slechts particulier bewustzijn dier werkelijkheid niet zal nalaten zich aan hem te doen gelden zooals ze inderdaad *is*, zoo weet het zich toch ook vrij om zich eene fictieve werkelijkheid te denken, die zich dan echter op geen andere wijze zal doen gelden dan als particuliere fictie. Als geval van werkelijke zelfbewustwording, dat is van zelfbewustwording der werkelijkheid, is het verenkelde bewustzijn tevens bewustzijn van den plicht om ficties ficties te laten

en met afwijzing van slechts particuliere wenschen en belangen wáár geval van zelfkennis der werkelijkheid, werkelijk geval van ware zelfbewustwording der werkelijkheid te worden. Het besef van deze plicht is de waarheidsdrang, die ondanks alles, ja zelfs ondanks den waan dat ons denken niet te vertrouwen is, dit denken steeds voortdrijft.

Het synthetiseerend en kategoriseerend bewustzijn bouwt dus zijn bewustzijns-elementen op tot de volledige werkelijkheid en het beseft daarbij dat het dit behoort te doen niet naar particulieren willekeur, doch op voor het algemeene bewustzijn geldige wijze. Doch het bewustzijn doet nog meer. Kunnen *wij* slechts van een bepaald object van een bewustzijn spreken, als dat bewustzijn niet alleen door synthese van zijn bewustheidsstroom een begrenzing van een bewustheid heeft gemaakt, doch ook dit product zijner synthese met vroegere synthesen geïdentificeerd en in een kategorie zijner bewustheden heeft ingedeeld, en zoo èn verenkeld en *als zoodanig meteen* veralgemeend heeft, het betrokken bewustzijn zelf kan eerst van zijn object spreken als het met bewustheid zijn bewustheid van zich heeft onderscheiden. In den regel geschiedt dit niet. In den regel verliest het bewustzijn zichzelf zoo in datgeen waarvan het bewust is, dat het *zich* niet weet en zijne bewustheid niet als 'zijne' bewustheid weet. Eerst wanneer het bewustzijn zichzelf als subject onderscheidt van datgeen waarvan het bewust is, eerst dan kan dat bewustzijn zelf over zijn object spreken. Die zelfonderscheiding van het bewustzijn gaat

ook alweer niet op voorstelbare wijze toe. Want deze zelfonderscheiding brengt niet twee, doch drie momenten mede. Het bewustzijn, dat zich als subject onderscheidt van datgeen waarvan het bewust is, brengt daarmede als verbindend lid tusschen het subject en dat wat niet het subject is den toestand van het subject mede. Zoo krijgt de bewustheid tweeërlei kant, een subjectieven kant, het object zooals het in het subject geldt en een objectieven kant, het object zooals het buiten en onafhankelijk van het subject is. Hierbij is dan onmiddellijk te bedenken, dat het onderscheiden van de subjectieve zijde en de objectieve zijde van de bewustheid de daad van het bewuste subject is. Deze zelfonderscheiding door 't subject van subject en object houdt dus in: de onderscheiding van 't object in 1e het object zooals het geweten wordt, 't geweten object en 2e het object zooals het, ook ongeweten, *is*, 't ongeweten object. Tusschen die beide zijden van 't object geldt voor het subject dat die beide kanten uiteendenkt een betrekking. Ook het bedenken van den aard dier betrekking is werkzaamheid van het bewustzijn. De voortdurende wijziging van de wijze, waarop dit verband gedacht wordt, is de werkzaamheid van het denkend bewustzijn. Het gewone dagelijksche bewustzijn voor zoover het zich niet meer eenzijdig in zijn object verliest, doch door zijn zelfonderscheiding èn zich èn het object èn de beide zijden van het object èn het verband tusschen die beide zijden stelt, is nu zeker, dat datgeen waarvan het bewust is ook wer-

kelijk *is* en wel juist zóó is als 't er van bewust is. Toch gelden daarmede voor 't gewone dagelijksche bewustzijn die beide zijden niet zonder meer als eenzelvig. Want het dagelijksch bewustzijn weet, dat 't zich bij gelegenheid vergissen kan en dat dus bij ongeluk en als een te vermijden geval het subjectieve object wel eens anders kan zijn dan het objectieve object. Bij 't natuurwetenschappelijk realisme is de betrekking van beide zijden op andere wijze bepaald. Voor 't natuurwetenschappelijk-realistisch bewustzijn geldt het objectieve object als belangrijk afwijkend van het subjectieve object, al blijft hier het objectieve object als ruimtelijkheid, doch nu uitsluitend als bewegende ruimtelijkheid gelden. Doch bij voortgezet denken blijft de objectieve objectiviteit niet meer gelden als een atoom-mechanisme, doch wordt dit *door het* denkend bewustzijn verder omgewerkt (electronen, aeonen, ether, energie-centra). In het psychisch-monistisch bewustzijn (en *door* het psychisch monistisch bewustzijn) wordt de objectieve objectiviteit een psychische objectiviteit, en verliest ze daarbij haar realistische ruimtelijkheid. Deze voortontwikkeling van de *gedachte* betrekking tusschen de subjectieve objectiviteit en de objectieve objectiviteit kan hier in dit boekje evenmin stelselmatig behandeld worden als de voortontwikkeling van de kategoriseerende bewustheids-synthese tot de volledige werkelijkheid. Ook hiervoor wordt wederom verwezen naar werken die in 't bijzonder aan de filosofie van het bewustzijn gewijd zijn.

Slechts op tweeërlei moge hier de aandacht gevestigd worden. In de eerste plaats dat de kategoriseerende synthese en de ontwikkeling der gedachte betrekking tusschen de subjectieve en objectieve zijde van het object niet afzonderlijk langs elkaar gaan, doch twee onscheidbare zijden van één doen van het bewustzijn zijn. In de tweede plaats moet men er zich wel goed rekenschap van geven, dat, hoe ook bepaald, de *beide* zijden, dus ook de objectieve zijde, geldigheid, of bewustheid van het subject is en, dat bij en door de wijziging van de betrekking tusschen beide zijden van het object, het de objectieve zijde is, die telkens als resultaat van het doen van het denkend subject op andere wijze in het subject gaat gelden, zoodat dus de subjectieve zijde objectieve geldigheid blijkt te hebben, doch de objectieve zijde van het particuliere subject en zijn toevallig-bewerkte graad van vordering in de bewustzijns-ontplooiïng afhangt. Daarbij dient bedacht, dat terwijl iedere afzonderlijke gestalte van het objectieve object toevallige subjectieve particulariteit is, de totaliteit der onderscheidene en elkaar tegensprekende gestalten van het objectieve object met de algemeene geldigheid der logische noodwendigheid voor ieder subject geldt, dus objectieve geldigheid heeft. De geschiedenis van het menschelijk denken is het achtereenvolgens en in onderling logisch verband bedenken van alle logisch-noodwendige gestalten waarin de objectiviteit voor de denkende subjectiviteit gelden moet, die ieder in hunne afzonderlijkheid en eenzijdigheid evenzeer noodzake-

lijk als onhoudbaar zijn. En verder dient hierbij bedacht te worden, dat het onmogelijk is een objectiveerende duiding van de subjectieve belevenis af te wijzen en de subjectieve belevenis op zichzelf als subjectieve belevenis zonder objectieve beduiding te laten gelden omdat de onbezonnen subjectieve belevenis onmiddellijk niet als subjectieve belevenis doch als zijnde objectiviteit beleefd wordt en een subjectieve belevenis zonder objectieve beteekenis niet slechts geen zin heeft doch geen belevenis is. Ook is er geenerlei reden om aan den algemeenen onbezonnen vorm der objectiveerende duiding meer waarde toe te kennen dan aan de andere duidingen die uitkomsten van het zich op zijn belevenis bezinnen zijn. De voortgezette bezinning die doet beseffen dat het nadenkend bewustzijn in al zijn vormen van het objectiefgedachte object bij zichzelf verkeert, met zichzelf te doen heeft en in of als die bedenking der geldige gestalten van de objectief *gedachte* objectiviteit, zichzelf (d.i. het denkend bewustzijn) voortbrengt, voert dan uit de (in zekeren zin) ijdele bespiegelingen omtrent het weten eener ongeweten werkelijkheid, een te denken ongedachte objectiviteit die voor het bewustzijn gelden moet als een zijn zooals dat niet voor het bewustzijn geldt, terug naar de practische wijsbegeerte welke zich bezint op 'het leven' niet in de beteekenis van de levende natuur doch in den *ruimeren*, immers de levende natuur mede omvattenden zin van de veeleenheid van menschelijke belevingen met inbegrip èn van de objectieve al-

gemeen-geldige gevoels- en wils-belevingen èn van de daarin onlosmakelijk begrepen immers deel van de actieve menschelijke beleving uitmakende objectiveerende duidingen. Die practische filosofie als bezinning aangaande waarde en beteekenis van de werkelijke, objectieve, immers algemeenmenschelijke belevingen, van de met algemeene geldigheid als objectieve werkelijkheid geduide en beleefde beleving behoeft dan toch wederom, wanneer er ernst mede gemaakt wordt, een min of meer theoretische voorscholing. Na de volledige doordenking van de ontplooiïng van het bewustzijn van aanvankelijk troebel zelfonbewust en dus nog slechts zielig ongeestelijk bewustzijn tot den zelfbewusten geest die al zijn *objectiveeringen* als *zijn* objectiveeringen weet en zoo in al het andere van zichzelf bij zichzelf weet te zijn, die heel de objectiviteit als een veeleenheid van eigen denkvormen dus als *zijn* objectiviteit weet, eene doordenking die hier slechts ingeleid en fragmentanisch uitgestippeld doch niet in de vereischte volledige stelselmatigheid gegeven is, zal een methodische doordenking der denkvormen als een concrete logica moeten volgen, een logica niet in den zin van een abstraheerend nagaan van de wijze van denken, onder volledige abstractie van den inhoud van het denken doch in den zin van een logische dat is objectief geldige ordening en in verhouding brengen van de kategorieën waarin we wat we wéten kategoriseeren en daardoor ordelijk weten.

HOOFDSTUK XXII.

De denkbare waarheid.

De doordenking der filosofische stelsels in het voorafgaand gedeelte leidde tot merkwaardige uitkomsten. Het materialisme bleek een ongeoorloofde metaphysische constructie, die bovendien de principieele vraag van de verhouding van het bewustzijn en de stoffelijke werkelijkheid waarvan dit bewust is, volkomen onopgehelderd laat. Het psychisch monisme is eigenlijk als het er op aan komt noch psychisch noch monistisch, daar het 't woord psychisch gebruikt om de éene werkelijkheid aan te duiden waarin het physische en het psychische als twee tegengestelde en elkaar toch (of juist) over en weer vooronderstellende zijden mede doen. Het laat daardoor ook de betrekking tusschen beide kanten, wier onderscheid door de misleidende eenzijdige naam verdoezeld wordt, geheel onopgehelderd. Het verzuimt ook duidelijk te beschrijven hoe het zich de analogie tusschen mijn bewust bewustzijn, dat als zoodanig *zich* van *iets* bewust is en het zoogenaamde bewustzijn van de levenlooze en plantaardige natuur voorstelt. Doch met het positivisme ziet het terecht in, dat het bewustzijn de alles overgrijpende zijde van de betrekking van het bewuste en het onbewuste is.

De toch zoo evidente vordering van het empirisme om zich te bepalen tot het zuiver ervarene, bleek bij doordenking te voeren tot het inzicht, dat zuivere ervaring in den zin van in 't geheel niet door het bewustzijn bewerkte bewustheid als het bij uitsluiting gegevene, volstrekt onbewerkte niet de ervaring in den gewonen dagelijkschen zin is, en dus zorgvuldig moet worden opgespoord. Dit voert het empirisme dan over tot positivisme.

De doordenking van het positivisme, dat, waar de ervaring niet het onmiddellijk dus onbewerkt gegevene bleek, het onmiddellijk gegevene wil zoeken om dan echter *niet* bij 't onmiddellijk gegevene te blijven, doch dit denkend tot een geheel van functioneel verbonden betrekkingen te verbinden, voerde bij doordenking tot het merkwaardig besef, dat het onmiddellijk gegevene, dat scherp denkend gezocht moet worden, niet onmiddellijk gegeven is, zoodat dus het onmiddellijk gegevene heelemaal niet gegeven en zelfs al zoekende niet te vinden is, tenzij men hier de beteekenis van het zuiver of onmiddellijk gegevene uitbreidt tot de oneindig verscheiden en onderling samenhangende veeleenheid van bewustheden, die we de alles-omvattende werkelijkheid kunnen noemen. Hierbij is dan te bedenken, dat heel die veeleenige, in het bewustzijn als datgeen waarvan het bewust is geldige, werkelijkheid denkbaarheid is en ook slechts doordat zij denkbaarheid is tot een eenheid van op elkaar betrokken objecten kan worden verbonden. Bovendien verzuimt het positivisme zich van den zin van de

gezochte en begeerde onmiddellijkheid rekenschap te geven.

Zoo is het dan hier de plaats om op te merken, dat de naam van alomvattende werkelijkheid, die ik in het voorafgaande bezigde, niet het juiste woord geweest is, omdat de mede te denken onwerkelijkheid in die veeleenheid van bewustheid mede doet. Zoo schuilt in die benaming niet alleen een eenzijdigheid doch ook een onvolledigheid. In dit verband zou de naam alomvattende denkbaarheid beter zijn. Want de denkbaarheid omvat alles; de ondenkbaarheid immers, die daarbuiten zou zijn gesloten is ook een denkbaarheid. Zij is echter een denkbaarheid die zich niet laat verbijzonderen, dus een denkbaarheid die niets inhoudt, die niets denkt en dus de volledige abstractie.

Heel de veeleenige werkelijkheid is niet denkbaarheid op zichzelf en zonder meer, maar denkbaarheid van dit en denkbaarheid van dat. De denkbaarheid op zichzelf en zonder meer, die niets dan denkbaarheid is, is juist de ondenkbaarheid. De ware denkbaarheid is als denkbaarheid veeleenheid van bijzondere denkbaarheden, die ieder als bijzondere denkbaarheid niet slechts denkbaarheid, doch tevens wat anders zijn. Alles is denkbaarheid. Doch alles is als één denkbaarheid een enkelheid. Zoo is 'de' denkbaarheid de 'algemeene' denkbaarheid matelooze veelheid van denkbare enkelheden, verenkelde denkbaarheden. Doch ieder dier verenkelde denkbaarheden is nu niet slechts geval van de 'algemeene' denkbaarheid doch tevens geval van een kategorie van denk-

baarheden, die als kategorie een bijzondere algemeenheid is. Die denk-kategorieën zijn het ordenend beginsel van heel die chaotische veelheid van verenkeldheden; zij zijn de denkvormen waarmede het werkzame bewustzijn, zonder van deze zijne werkzaamheid zelf bewust te zijn, zijne chaos van denkbare bewustheden tot een kosmos ordent en verbindt. Zij zijn de vormen waarin het werkelijke bewustzijn, dat is de zich aan zich als kosmische denkbaarheid of denkbare kosmos manifesteerende werkelijkheid-op-zichzelf, zich in en door z'n zelfsubjectiveering tot een veeleenheid van elkaar vooronderstellende en in wederkeerigheids-betrekking van ik en gij met elkaar verkeerende, zich uit elkaar opbouwende en elkaar uit zich opbouwende subjecten, als veeleenheid van betrekkingen verbindt tot een alleenige algemeengeldige en zóó zijnde objectiviteit.

Zoo heeft de positivistische vraag naar het meest onmiddellijke in heel die oneindig verscheiden veeleenheid van onderling verband houdende denkbaarheid bij verdere doordenking zeer zeker redelijken zin, wanneer die onmiddellijkheid begrepen wordt, niet als het in den tijd voorafgaande, doch als het begripsmatig voorafgaande, het in alles vooronderstelde. Het in ieder object vooronderstelde, is nu de kategorieën, de vormen waarmede de bewuste werkelijkheid zijn bewustheden analyseerend-synthetiseerend zijn (of 'de') objecten denkende voortbrengt. De logische ordening dier kategorieën, dat is het bedenken van de wijze waarop die denkvormen wederom logisch samenhangen,

geeft daardoor meteen een redelijke ordening van het veeleenig, samenhangend-onderscheiden, gegeven denkbare in de volgorde van zijn denkbaren of logischen samenhang.

Het bedenken van dien logischen samenhang, geeft niet, doch *is* het begrip van de werkelijkheid, dat is begrip van wat zich bewust beleven [1]) laat. Wanneer met Kant begrepen is, dat het denkend bewustzijn nooit kan zeggen wat dit of dat op zichzelf is — niet omdat dit zoo hoog-onbegrijpelijk (of okkult) zou zijn, doch eenvoudig omdat dit begriploos is — het ding op zichzelf is wat het ding *niet* voor het begrip is, dus het begriplooze van het ding — wanneer begrepen is, dat het begrip niets te maken heeft met wat iets nu eens op-zichzelf zou zijn, wat is er dan anders aan alles te begrijpen, dan hoe het zich verhoudt, hoe het met al het andere verband houdt? Iets wordt slechts begrepen in en door en als zijn verhouding tot iets anders.

Wanneer nu de waarheid is begrip van het tijdeloos geldige van de alomvattende werkelijkheid en onwerkelijkheid, korter gezegd van de denkbaarheid, wat kan de waarheid dan anders zijn dan verhoudings-begrip van alle onderscheiden denkbaarheid, van alle denkbare onderscheidenheid? Die verhouding is nooit in beginsel vol-

[1]) Voor de duidelijkheid is hier dit pleonasme gebruikt, want onbewust beleven we niets, al is dat moeilijk in te zien, omdat we de bewustelijk bedachte en zoo beleefde gedachte onzer z.g. onbewustheid *wel* beleven en nu de inhoud der fictie als werkelijke belevenis hypostaseeren.

(het) kenteken van een voorwerp zelf als voorwerp beschouwen

ledig te doordenken voor de eindeloos-veel verenkelde denkbaarheden.

Wij zullen dus hebben op te zoeken de meest algemeene dier denkbaarheden, de algemeene vormen dier denkbaarheden, de algemeene denkvormen dus, die door hun veelheid ieder weer een bijzonderheid zijn en dus *bijzondere* algemeene denkvormen moeten heeten, en daarvan de verhouding bedenken. Die ordening in verhouding zal eerst moeten zijn ordening in logische verhouding, geen tijdelijke ordening, geen ordening ook in ervaren verband, doch ordening *als* denkbaarheden.(Ordening der algemeene ervarings-vormen naar hun ervaren verband heet ervarings-wetenschap; de wijsbegeerte daarentegen zoekt in de denkbaarheden het algemeene als denkbaarheid en ordent deze in haar logischen samenhang). Die ordening naar logischen samenhang zal moeten beginnen met den meest onmiddellijken denkvorm, dat is de meest leege, de meest abstrakte, de minst zeggende dier vormen en daaruit geleidelijk bemiddelend de anderen zich laten ontwikkelen. Die algemeene denkvormen, waarin alles gedacht wordt, zijn uitteraard de vormen waarin niet alleen het uitsluitend-denkbare of abstrakt denkbare, doch ook het denkbaar-werkelijke, de natuur en het geestesleven gedacht wordt.

Daar alles denkbaarheid is, en daar ieder verband door 't denken bedacht verband is, laat zich vooruit samenhang vermoeden tusschen het logisch verband en ieder ander verband. De logische samenhang tusschen de verscheidenheden in na-

tuur en geestesleven zal het logische daarvan onthullen en ons zoo aan natuur en geest doen begrijpen wat daaraan te begrijpen valt. Want begrijpen is begrip van logischen samenhang.

De doordenking van de Kantische gedachtengang, die het fenomenon, het noumenon en de kategorieën uiteen denkt, voert eveneens tot merkwaardige uitkomst. Bij die doordenking valt het noumenon als onbelangrijke denkbaarheid van het niet-denkbare weg en blijven fenomenon en kategorieën over, in de verhouding van de oneindige verenkeldheid onzer denkbaarheden en de algemeenste bijzondere vormen dier denkbaarheden, in verhouding dus van stof en vorm. Het noumenon toch werd gesteld als het onafhankelijk en buiten eenig subject staande objectieve, dat het subject aandoet op zoodanige wijze, dat dit zijn eigene ledige schema's van denk- en aanschouwingsvormen vult. Het wordt dus oorspronkelijk gedacht als zijnde (op zich zelf) en als uitwerkend (op ons).

De zuivere aanschouwings- en denkvormen zijn *onze* vormen, waarin we de indrukken van het noumenon opvangen en zijn dus niet van toepassing op het noumenon.

Zoo blijkt het noumenon noch ruimtelijk, noch tijdelijk geordend. Het noumenon of de wereld der dingen op zichzelf is noch één, noch véél, noch veeleenig, het mag niet heeten te bestaan, noch te ontstaan, noch te vergaan, het veroorzaakt of bewerkt niets en staat met niets in wisselwerking; het is slechts te denken buiten alle relatie met ons denken. Doch dit bestaande, noch niet-bestaande,

niets aan ons uitwerkende, noch met ons in wisselwerking staande, zou dan in tegenstelling met het slechts verschijnende (fenomenon) eigenlijk het alleen waarlijk bestaande zijn, dat ons bewustzijn bewerkt zoodanig, dat dit in wisselwerking daarmede het fenomenon als wereldbeeld vormt. Zoo blijkt dus, nader doordacht, *'t alleen waarlijk bestaande*, 't bestaande-op-zichzelf, dat met ons deze relatie heeft, dat het in ons de wereldverschijning *veroorzaakt, niet te bestaan* en *niets te veroorzaken* en *met niets in relatie te staan*. Het blijkt dus niet te kunnen zijn wat het eigenlijk zou moeten zijn. De noumenon-gedachte bleek zoo een onhoudbare gedachte, die verder geen belang heeft.

Het subject, het ik, dat de indrukken van 't noumenon met *zijn* kategorieën verwerkt en dat daarmede ook het fenomenaal-ik vormt, bleek het noumenaal subject, het transcendente ik te zijn. En de kategorieën van dit noumenaal subject zijn dus noumenale kategorieën, kategorieën waarin het transcendente noumenon, zichzelf subjectiveerend, zichzelf als veeleenheid van objecten, als objectiviteit beschouwt en denkt. Het 'ansich' der werkelijkheid, het noumenon blijkt zoo wezenlijk de werkzaamheid der zelfmanifestatie te zijn, waarin het als bewuste werkelijkheid met zijn eigen, dus wezenlijke en werkzame kategorieën zich denkt. Dit zich denken is zich als 'zijn' voor zich stellen en zoo, voor zich, *te zijn*, zich voor zich als zijnd te doen gelden, dat is: *zich* zijn te *geven*, voor zich ob*ject* te zijn, of, wat geheel-en-

al hetzelfde is, zich te **sub***jectiveeren*. De vormen, waarin het noumenon zich objectiveerend zich subjectiveert, zijn de evenzeer sub- als objectief geldige kategorieën. 'Zijn', hoe ook bedoeld, heeft geen anderen zin en *kan* geen anderen zin hebben dan bepaalde wijze van zich denken der werkelijkheid; ook het ondenkbare en toch gedachte transobjectieve 'zijn-op-zichzelf' is een bepaalde wijze van zich denken, een objectiveering 'à outrance' *door de denkende subjectiviteit*, waarin het gesubjectiveerde transcendente noumenon op de allerwonderlijkste doch volmaakt radicale wijze zichzelf buiten zichzelf gooit om toch in dat uitsmijtsel volledig tegenwoordig te zijn. Zoo blijkt het noumenon zich te spiegelen in de kategorieën en *als* kategorieën.

Wanneer echter het noumenon, of thans beter gezegd, de oneindig-verscheiden en samenhangende veeleenheid van denkbaarheid, zich zelve spiegelt in en als eigen kategorieën, dan is *verhoudingsbegrip dier kategorieën* de sleutel tot het begrijpen van al hetgeen aan die denkbare veeleenheid van het werkelijke-en-onwerkelijke te begrijpen valt.

Bij die logische doordenking van de denkbare veeleenigheid van het werkelijke-en-onwerkelijke onderscheiden we achtereenvolgens:

1e. Het *werkelijk* **dènkbare,** als het *slechts* denkbare of onwerkelijke, dat is het denkbare als denkbaarheid, het denkbare op zichzelf, dat als 't slechts denkbare het *onwerkelijke* is, dat nochtans in alle werkelijkheid mededoet: de rede of het redelijke, welks doordenking ons geeft de redeleer.

2e. De *gedachte* **werkelijkheid,** dat is het als werkelijkheid gedachte, dat als het gedachte, niet het denken, het niet-denken is, het buiten het denken en buiten elkaar gedachte, de natuur, waarvan de doordenking ons geeft de natuurleer.

3e. De **denkende** *werkelijkheid,* dat is de werkelijkheid voor zoover zij denkt, het werkelijke dènken dat het werkelijk denkbare of slechts-denkbare onwerkelijke in zich, — en de denkbare werkelijkheid, als het werkelijk buiten elkaar voorhandene, buiten zich *denkt,* en dat als dènkende werkelijkheid, geestelijke werkelijkheid of werkelijke geest is; de logische doordenking en ordening van de werkelijkheid als denkwerkzaamheid geeft ons de geestesleer.

Rede, natuur en geest, zijn als het denkbare, gedachte en denkende hoofdmomenten van wat ik de veeleenheid van denkbaarheid noemde. Hoewel nu deze drie momenten streng zijn onderscheiden, hangen zij toch ten nauwste en op zeer eigenaardige wijze samen. Ieder der drie is in de beide anderen verondersteld en ieder der drie is zoo op zijne wijze het onmiddellijke, waar de beide anderen uit voortkomen. Ieder is ook op zijn wijze het geheel, dat beide anderen in zich sluit. Ieder der drie sluit de beide anderen uit en sluit ze ook betrekkelijk weder in.

Het werkelijk-denkbare en de dènkende-werkelijkheid zijn beide toch deel van de gedachte-werkelijkheid. Het werkelijk-denkbare sluit in zich het denkbare en het gedachte. Doch gedachte werkelijkheid en denkende werkelijkheid zijn als

denkbaarheden deel van het werkelijk denkbare.

Het denken kan geen denken *wòrden* zonder de denkbaarheid en het kan geen denken *zijn* zonder het gedachte. Het *gedachte* moet allereerst denkbaar zijn en behoeft dan nog het denkende om gedacht te worden. Het *denkbare* is het denkbare, doordat het denken iets, het gedachte kan denken.

Zoo zijn deze drie denkbaarheden onderscheiden, doch onscheidbaar, daar ieder zijn beteekenis ontleent aan de beide anderen; ieder voor zich zonder de beide anderen is een zinneloosheid; zoo zijn zij onverbrekelijke drieëenheid.

Dit zelfde verband is ook op minder abstrakte wijze te toonen.

Alles is denkbaarheid en zoo is de denkbaarheid het in alles voorondersteIde onmiddellijke.

De denkbaarheid is de mogelijkheid van alles, welke mogelijkheid zich tot natuur en geest verwerkelijkt. Als wij die zuivere denkbaarheid als het slechts-gedachte volledig doordenken, dan komen wij tot de volledige denkbaarheid of de idee van het volledige.

Dan echter vragen wij ons af: dit is nu het blootelijk gedachte, abstrakte, onwerkelijke; wat is de volledige idee als zijnd, het volledige zijnde? Dat is het voorhanden volledige of de natuur.

De natuur doordenkende van de ledig-gedachte natuur of de ruimte, tot de van stof volle ruimte of stoffelijke natuur, en deze stoffelijke natuur wederom doordenkende van de verschijnende natuur als veeleenheid van levenlooze natuurverschijn-

selen, tot de zich uitende natuur als veeleenheid van levensvormen, blijkt het levenlooze middel tot het leven en het leven in de natuur het hoogste.

Het leven verschijnt niet zelf, doch maakt zich slechts kenbaar in zijn onderscheiden uitingen, en hoogste levensuiting is het denken, dat is het geestelijk leven.

Zoo is het redelijke het onmiddellijke, dat zich eeuwiglijk verwerkelijkt eerst tot natuur, waaruit op zijn beurt wederom eeuwiglijk de geest voortkomt.

Doch van anderen kant genomen, is de natuur het onmiddellijke. Want het zuiver-denkbare of redelijke is niet het in den tijd vooraf gegevene, doch het is produkt van de werkzaamheid van den geest, die in rustelooze werkzaamheid heel de volledige werkelijkheid, die *zijn* object is, doorzoekt en in dat onderzoek *voortdurend eigen denkbaarheden produceert.*

Zoo vooronderstelt het redelijke den geest, als datgeen waardoor het eerst wordt gedacht.

Doch de geest vooronderstelt weer de natuur. Want het zijn geen buitennatuurlijke geesten die denken, doch het natuurlijk-levende in zijn meest ontwikkelden vorm is het denkende.

Zoo beschouwd is de natuur het onmiddellijke, dat als meest ontwikkelde natuur levende natuur is, als meest ontwikkeld leven bewust leven, bewust zijn is, dat wederom als hoogst ontwikkeld bewustzijn denkend bewustzijn is, denken dus, dat wederom in zijn voortgaande ontwikkeling, zichzelf en de natuur overdenkend, doordenkend,

ontledend en verbindend het redelijke van de natuur en zichzelf bedenkt. (Gehistoriseerd geeft dit de tegenwoordig populaire ontwikkelingstheorie).

Doch ook de geest is op zijne wijze het onmiddellijke, het eerste, in zoover toch heel het redelijke en heel de natuur slechts is voor en in den geest die hem denkt.

Zoo is de geest het onmiddellijke, het in alles vooronderstelde, dat de natuur en het redelijke, als zijn denkbaarheden in zich bevat houdt.

Het is de geest, die, zich ontwikkelend, zichzelf van zijn denkbaarheden gaat onderscheiden en in de veeleenheid zijner oneindig verscheiden en samenhangende denkbaarheid wederom het voorhandene natuurlijke onderscheidt van het slechts te denken redelijke, om tevens duurzaam de werkzaamheid te zijn der vereeniging van het gescheidene. Die eenmaking van hetgeen voor de duurzaamheid dier werkzaamheid, dat is voor het duurzaam zijn van den geest, even duurzaam onderscheiden is, heeft tweeërlei tegengestelde richting. Theoretisch wordt de natuur als het redelijke herkend (wetenschap); practisch wordt het redelijk bedachte als ruimtelijke-natuurlijke werkelijkheid gerealiseerd (techniek).

Zoo is het verband van deze drieëenheid, rede, natuur en geest, een kring-verband, waarin geen der drie onderscheiden denkbaarheden absoluut begin is. Men kan met een der drie beginnen en komt dan redelijk doordenkende steeds tot dat punt van uitgang terug.

1e. Het is de denkbaarheid zelf, het begrip, de rede, die zich verwerkelijkt tot de buiten zichzelf zijnde natuur van het buiten elkaar verkeerende natuurlijke, een natuur, die als levende natuur in zijn hoogste uiting zich vergeestelijkt, denkt, en dan als denkende geest tot zichzelf komt, dat is tot de rede.

2e. De natuur is het begin van alles, het is de natuur, die den mensch en zijn denken voortbrengt, het aanvankelijk troebel verwarde en onzuivere denken van den geest die zich nog niet als geest kent, dat zich tot redelijk denken ontwikkelt en als redelijk denken het redelijke denkt, het redelijke of begrip, dat echter niet afgetrokken begrip blijft of blijkt, doch werkzaam begrip is, dat zich verwerkelijkt tot natuur, zich gestalte geeft als natuur en zoo buiten zich gaat of zich te buiten gaat tot aanvankelijk begriplooze natuur.

3e. De geest is het begin van alles, en van alles het eind, de alfa en de oméga.

Het is de geest, die het redelijke in zich en de natuur buiten zich stelt, om zelf wederom uit de natuur als denkende natuur, als veeleenigheid van redelijke natuurwezens te resulteeren, als aanvankelijk nog zeer ongeestelijke geest, die over de tegenstrijdigheid van het (eigen) onwerkelijk gedachte redelijke en (eigen denkbaarheid van) onredelijk schijnende natuur tot zichzelf, dat is tot de ware geestelijkheid of tot den geest der waarheid komt.

De doordenking der filosofische stelsels in hunne konsekwentie voerde tot hunne onhoudbaarheid.

Toch is hunne dwaling slechts betrekkelijke dwaling, in zoover ieder stelsel een der vele ware kanten van het veeleenig-denkbare naar voren brengt en ieder nu slechts daarin dwaalt, dat het meent den alleenwaren kant te onthullen. Zoo voerde deze doordenking niet tot een nieuw stelsel naast de vele, die reeds verkondigd worden, doch zij bracht ons principieel boven het stelselmaken uit door het besef, dat alle stelsels ontspringen eenerzijds uit den waan, dat de waarheid zou moeten zeggen, wat het alomvattende nu wel op-zichzelf, geheel afgescheiden van ons zou zijn, anderzijds uit de noodzakelijkheid der volledige zelfverwerkelijking van den geest zelf door de volledige bedenking van alle elkaar tegensprekende gestalten waarin voor den logischen geest het objectieve (d.i. objectief-gedachte) object logischer wijs moet gelden.

De waarheid bleek naar haar begrip niet iets-op-zichzelf, niet buiten en onafhankelijk en tegenover het denken, dat haar denkt, doch waarheid voor ons, waarheid voor het denken.

In de historie van het denken is Kant in dit opzicht het keerpunt; Kant is tot het besef gekomen, dat ons logisch denken niet geldt voor het ding-op-zichzelf en dat dus al onze bespiegelingen in die richting ijdel zijn.

Hij heeft, door de onmogelijkheid aan te toonen van kennis van een op-zichzelf-bestaand noumenon, het denken wederom in het rechte spoor gebracht.

Hij heeft niet alleen het betrekkelijk negatieve

werk verricht van de afsluiting van den dwaalweg; hij heeft ook in zijn „Kritiek der zuivere rede" positief den rechten weg aan het wijsgeerig denken gewezen, waar hij in verband met zijn twaalf stam-kategorieën (of 'prädicamente') wees op de eveneens zuivere daaruit af te leiden kategorieën ('prädicabiliën') en op de verbindingen al dezer kategorieën met de zuivere aanschouwings-vormen, die in zijn 'kritiek' niet thuis behoorden, doch in wat hij noemde een volledige 'transcendentaal-filosofie' tot een volledig systeem moeten worden doordacht.

In § 10 van zijn Kritik der Reinen Vernunft, getiteld „Van den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorieën", zegt Kant (Reclam-uitgaaf bl. 97).

„ . . . . is ook nog op te merken, dat de kate-„gorieën als de ware stambegrippen van het zuivere „verstand ook hun even zoo zuivere afgeleide be-„grippen hebben, die in een volledig systeem der „transcendentaal-filosofie in geen geval voorbij „gegaan mogen worden, doch met welker blootelijke vermelding ik bij een uitsluitend kritisch „onderzoek tevreden kan zijn.

„Het zij mij geoorloofd deze zuivere doch af-„geleide verstandsbegrippen „Prädicabiliën" van „het zuivere verstand te noemen in tegenstelling „met de „Prädicamente. Wanneer men de oor-„spronkelijke en primitieve begrippen heeft, zoo „laten zich de afgeleide en ondergeschikte gemak-„kelijk toevoegen . . . . Daar het mij hier niet om „de volledigheid van het systeem te doen is, doch „om de principen voor een systeem, zoo zal ik

„mij de vervollediging besparen tot voor een „ander werk.

„Men kan dit vrijwel bereiken, wanneer men „ontologische leerboeken ter hand neemt en bijv. „aan de kategorie der causaliteit de praedicabiliën „van de kracht, de handeling (werkzaamheid) het „lijden (d.i. lijdelijkheid); aan de kategorie van de „gemeenschap (wisselwerking) de praedicabiliën „van de aanwezigheid, van den weerstand, aan de „praedicamenten (kategorieën) van de modaliteit de „praedicabiliën van het ontstaan, vergaan, veran-„deren enz. onderordent. De kategorieën met de „*modis* van de zuivere zinnelijkheid (d.i. ruimte en „tijd) of ook onder elkaar verbonden geven een „groot aantal afgeleide begrippen a priori, waar-„van 't opsporen en zoo mogelijk tot volledigheid „uitwerken een nuttige en niet onaangename, „hier echter overbodige bemoeienis zijn zou.... „In een systeem van zuivere rede zou men ze (d.i. „de afgeleide apriorische begrippen) met recht „van mij vorderen".

Later, in het derde hoofdstuk van „Der transcendentale Methodenlehre", getiteld „Die Architectonik der reinen Vernunft" zegt Kant (Reclam-uitgaaf blz. 628 e.v.) o.m. „onder de regeering van „de rede mag onze kennis volstrekt niet een rhap-„sodie, maar moet zij een systeem uitmaken. Ik „versta echter onder een systeem de eenheid van „de veelvoudige kennis onder één idee. Deze is „het rede-begrip van den vorm des geheels, in „zooverre daardoor de omvang van het veelvul-„dige zoowel als de plaats der deelen ten opzichte

„van elkaar, a priori bepaald wordt. Het weten-
„schappelijk rede-begrip bevat alzoo het doel en
„den vorm des geheels, die congruent zijn. De
„eenheid van het doel, waarop alle deelen betrok-
„ken zijn en waarmede zij ook op elkander be-
„trokken zijn, maakt, dat geen deel bij de kennis
„van de andere deelen gemist kan worden" ....
„Het geheel is alzoo geleed en niet samengeraapt;
„het kan wel innerlijk doch niet uiterlijk groeien,
„evenals een dierlijk lichaam, welks wasdom geen
„nieuw lid toevoegt, doch zonder verandering der
„verhoudingen ieder lid tot zijn doel sterker en
„geschikter maakt. De idee heeft tot haar uitvoe-
„ring een schema noodig, d.i. een a priori uit het
„principe van het doel bepaalde veeleenigheid en
„ordening der deelen". Kant onderscheidt dan een technisch schema, dat niet naar een idee, doch slechts empirisch en naar toevallig gebruik rangschikt en slechts technische eenheid geeft, van het redelijk schema, dat, uit het principe van zuivere rede ordenend, architectonische eenheid geeft, om dan even verder te zeggen: (t.a.p. blz. 634) „de
„filosofie van de zuivere rede is nu òf propadeuse
„(vooroefening) en heet kritiek, of ten tweede het
„systeem van de zuivere rede, die volledige (ware
„zoowel als schijnbare) filosofische kennis uit zui-
„vere rede in systematischen samenhang ordent en
„heet metaphysica; ofschoon deze naam ook aan
„de geheele zuivere filosofie met inbegrip van de
„kritiek kan gegeven worden om samen te vatten,
„zoowel het onderzoek van al hetgeen ooit apriori
„gekend kan worden, als ook de ontvouwing van

„datgeen wat een systeem van zuivere filosofische „kennis van deze soort uitmaakt, doch onderscheiden is, zoowel van het empirisch als van het mathematisch gebruik van de rede."

Kant heeft, zooals vanzelf spreekt, niet alle konsekwenties uit zijn vondst getrokken; zoo heeft hij niet beseft, dat het onkenbare van het ding-op-zichzelf niet ligt aan ons kenvermogen, doch voor ieder kennen, voor ieder subject geldt, omdat ding-op-zichzelf eigenlijk een andere naam is voor onkenbaar ding; daarom heeft hij met dat transcendente noumenon en zijn onkenbaarheid wat te gewichtig gedaan en daardoor zelf wel eenige aanleiding gegeven, dat okkultisten met dat „okkulte" ding-op-zichzelf gaan sollen en daaraan allerlei malle fantasterij vastknoopen.

Kant zegt dan ook, dat nu hij door zijn „Kritik" de dwaalwegen had afgesloten zoo een „systeem van zuivere rede" kon worden gegeven en behoorde te worden gegeven. Met de onkenbaarheid van het ding-op-zichzelf was de weg voor stelselmaken afgesloten en feitelijk is dan ook na Kant ieder stelsel een anachronisme.

Wanneer het ons eenmaal duidelijk is geworden, dat ons denken zich steeds, bewust of onbewust, in de tegenstrijdigheid beweegt, dat iedere zin met zin, d.w.z. met beteekenis, de eenheid van tegendeelen uitspreekt, dat slechts de identiteit van het differente belangrijk is, dat heel het gebeuren veranderen is, terwijl veranderen toch als het anders worden van hetzelfde, tegelijk het gelijk blijven en het niet gelijk blijven uitspreekt, — dat dus de

werkelijkheid, waarin bestendig wat gebeurt, zich even sterk weerstreeft als ons denken zich weerspreekt, — dat het verstand, getroffen door de tegenstrijdigheid der werkelijkheid, die het ondenkbaar en dus valschen schijn acht, bij voortduring tracht die tegenstrijdigheid weg te redeneeren, om dit doende, telkens na korter of langer met schrik te bemerken, dat het ongemerkt met zichzelf in tegenspraak is geraakt, en aldus in verlegenheid gebracht, het langs anderen weg probeert, om dan telkens, na korter of langer tijd te beseffen, dat het gedaan heeft wat het niet had willen doen, n.l. zichzelf te hebben weersproken, dan zullen wij dit inzicht niet wederom een stelsel noemen. Wij beseffen dan dat uit deze verlegenheid van het verstand zoowel het stelsel maken als het stelsel afbreken voortvloeit, dat deze stelsels dus allen juist het tegendeel doen van hetgeen zij beoogen, hetgeen dan ook alle stelsel-aanhangers begrijpen — doch slechts van de andere stelsels, niet van het eigen stelsel — dat deze stelsels den valschen schijn door het werkelijke wezen willen vervangen, terwijl zij juist voor de verschijnende werkelijkheid niet verschijnende abstracties, spooksels van verstandige verbeelding in de plaats stellen.

Niet alleen de doordenking van het kriticisme ook die van het positivisme en het empirisme, die beiden in hun ondoordachte uitingen onhoudbaar zijn, doch in hun zuivere konsekwentie moeten worden aanvaard, voerde ons tot het inzicht, dat onze waarheidsdrang vordert een logische door-

denking en ordening van de kategorieën, die ons nader bleek te moeten uitloopen op een kringleer of encyclopedische leer, waarin al de algemeene verbijzonderingen van rede, natuur en geest in logischen samenhang tot een kring-verband zijn geordend.

Hegel heeft dit methodisch en volledig voor rede, natuur en geest gedaan in zijn „Encyclopaedie", terwijl hij de redeleer zeer uitvoerig en op vrijwel onverbeterlijke wijze gegeven heeft in zijn „Wissenschaft der Logik". Bolland gaf een volledige redeleer en een volledige natuurleer in „Collegium Logicum van 1904—1905" [1]) en in „De Natuur", terwijl hij de leer van den geest wel in verband, maar toch ietwat fragmentarisch gaf in „Zuivere Rede en hare werkelijkheid".

Zoo kunnen deze overdenkingen dienen als inleiding tot die werken en hopelijk het begrip daarvan vergemakkelijken, daar zij — vooral die van Hegel — in heel wat anders uitmunten dan in gemakkelijke verstaanbaarheid voor den beginner.

Deze overdenkingen zijn ook inleiding tot de tweede afdeeling, waarin ik trachtte als deel van de geestesleer, de verschillende werkzaamheid van den geest in begrijpelijke verhouding te doordenken, wat dan daar echter, juist door het ontbreken der noodzakelijke voorscholing eener doordenking van de bewustzijns-ontplooiïng in zijn onlosmakelijke wederkeerigheidsbetrekking èn met de natuurlijke

[1]) Men zie ook: Ester Vas Nunes—G. J. P. J. Bolland's colleges I Logica, waarin de mondelinge leergangen over de logica, door Bolland in 1910/11 en 1914/15 vereenigd gegeven zijn.

objectiviteit en met de andere objectieve subjecten en eener doordenking der logica, uitteraard slechts een voorloopig karakter heeft en nog niet volledig methodisch kon zijn.

Doch tevens zijn deze overdenkingen met die over „De strijd om de waarheid" onmiddellijk vervolg op die over „Het werk van den geest" in zoover in laatstgenoemde de zelf-ontwikkeling des geestes in zijn hoogste fase bleek uit te loopen op den geest der waarheid en ik thans uitvoerig heb geteekend, hoe in den strijd om de waarheid, die geest der waarheid zich verwerkelijkt.

Van religieusen kant zal wellicht de opmerking worden gemaakt, dat deze overdenkingen erg irreligieus zijn, omdat als einduitkomst wordt gesteld, dat de natuur vanzelf komt tot geest en de geest vanzelf tot rede en zoo dus aan Goddelijke werkzaamheid geen plaats wordt gelaten.

Toch is dit slechts schijn.

Wanneer wordt gezegd, dat het zaad, dat in de aarde valt, van zelf ontkiemt en uitgroeit tot een plant, die wederom vanzelf zaad geeft, dan is daarmede de Goddelijke werkzaamheid niet ontkent, die het zaad (beeldend gesproken) zoo inricht, dat het vanzelf boom wordt en den boom zoo, dat hij vanzelf zaad geeft.

Zoo ook met natuur, geest en rede, waarbij nog met nadruk valt te bedenken, dat het van zelf voortkomen van den geest uit de natuur evenmin 'natuurlijk' toegaat als het vanzelf komen van den geest tot rede.

Doch de bovennatuurlijke bewerker van dien

eeuwigen overgang moet niet voorgesteld worden als een menschelijk maker, die zelf buiten zijn maaksel blijft, zelf eindig en van zijn maaksel gescheiden, zijn werk begint en eindigt, doch als het wezen, het ware begrip, de waarheid zelf van het werk, dat hij dus geheel en al 'doorwoont'.

Wij onderscheiden in onze taal dan ook menschelijk 'maken', waarin de maker het hem vreemde maakt, van Goddelijk 'scheppen', waarin de Schepper eigen wezen gestalte geeft.

Zoo is de levende en werkzame eenheid der drie-eenheid, rede natuur en geest niets anders dan God, wiens scheppingsdaad niet begonnen is en niet eindigen zal, doch wiens oneindigheid eeuwiglijk het eindige schept èn vernietigt, buiten zich stelt èn tot zich terug neemt, en niet zelf als een beperktheid en begrensdheid buiten zijn schepping bestaat, zooals een abstrakt monotheïsme het opvat, doch evenmin als een abstrakt pantheïsme leert, de som der oneindig-veel eindigheden is.

Eerst als eenheid van toch blijvend onderscheiden Schepper en schepping wordt God begrepen als het waarachtig concreete, als het eenig concreete.

God is het volstrekt concreete, waarbij èn heel de stoffelijke wereld met al haar gebeurlijkheden èn heel het eigen-ik als onwezenlijke afgetrokkenheden in het niet zinken; Hij is het oneindig beginsel, dat zich openbaart in de onuitputtelijk rijke natuur, welker rijkdom èn den wetenschappelijken geest èn den technischen geest èn de kunst een oneindigen taak opgeeft, het oneindig beginsel, dat zich evenzeer openbaart in de fijnste en hoogste

gevoelens en werkingen van onzen eindigen geest; niets anders ook openbaart zich in ons redelijk denken, dat zich genoopt voelt met heilige toewijding te grijpen, naar de waarheid als den zin of beteekenis, als het beginsel van al wat zich voor ons in natuur en geest afspeelt.

Die aanstoot neemt aan de gedachte, dat God de drie-eenheid van rede, natuur en geest is, heeft niet de beginversen van het Evangelie naar Johannes begrepen, waarin het uitdrukkelijk heet, dat God in den beginne het woord of de rede was.

Overigens dient erkent, dat het Godsbegrip niet zonder beeldspraak is te doen vernemen en dat de religieuse voorstelling als oneindig-liefhebbend Vader, die de wereld heeft geschapen, zuiver *beeld* van 't zuiver Godsbegrip is, waarbij het 'begrip' of de 'idee' Gods niet begrepen moet worden als een abstracte, van zijn werkelijkheid beroofde en zoo 'slechts gedachte' zijnde denkbaarheid, doch als het allerwerkelijkste werkzame scheppend beginsel der werkelijkheid dat het andere van zichzelf voortbrengt om daarin te wonen en zich te kennen.

Menigeen zal deze bespiegeling over den strijd om de waarheid te theoretisch vinden, te ver buiten het werkelijke leven, buiten de levenspraktijk en daardoor niet voerend tot verdieping van levenswijsheid, niet voerend tot levensbegrip, doch slechts vakfilosofische, buiten het werkelijke leven staande, geleerdheid.

Tot die klacht is aanleiding, doch ik merk hierbij op, dat heel mijn betoog een voortdurende af-

wijzing is geweest van alle eenzijdig-theoretische filosofie, een aantoonen der ijdelheid van alle pogingen tot constructie van filosofische stelsels en tot de uitkomst voerde, dat onze waarheidsdrang zich bevredigen moet en zich bevredigen kan in de poging tot begrijpen, dat is tot ordenend begrip van heel de verscheidenheid van onze veeleenige denkbaarheid, dat is van het alomvattend gegevene, dat ook veeleenigheid is van al hetgeen beleefd werd, beleefd wordt en beleefd worden kan, dat is dus van het *leven* in de *ruimere*, immers *alles*-omvattende beteekenis van mènschelijk leven.

Menschelijk leven nu heeft van allerlei te doen, voorzeker niet alleen te dènken, doch het is geen waarachtig mènschelijk leven als het geen dènkend leven is.

Waarlijk mènschelijke mensch is men slechts als dènkend mensch.

Als mensch denken wij, zelfs als we denken, dat we niet denken; we denken dan slechts verkeerd.

De mensch is niet mensch-op-zichzelf en niet mensch-voor-zichzelf, doch mensch eener menschheid en waarlijke mènschelijke mensch, dat is geestelijke mensch, wordt hij slechts door zijn gemeenschap met den menschelijken geest, een volstrekt wederkeerig verkeer waardoor hij allereigenste persoonlijkheid door eigening van dien geest opbouwt, doch juist als deze eigenende zelfbouwing zich in dien geest inbouwt en zoo mede den algemeenen geest bouwt.

Ons persoonlijk gedachteleven zou al uitermate troebel en verward blijven, troebeler dan dat van

den meest onbeschaafden wilde, indien ieder voor zich in volkomen afgezonderdheid opnieuw zou moeten beginnen te denken, zonder dat hem door de bevruchtende aanraking met den menschelijken geest heel een schat van menschelijk denken werd overgeleverd.

Onze dierlijkheid (in den ruimsten zin genomen) groeit in ons vanzelf uit tot volwassenheid; onze menschelijkheid is een kunstprodukt, dat aanhoudend met zorg moet worden gekweekt om niet te verwilderen, aanvankelijk in hoofdzaak door anderen, later in hoofdzaak door ons zelf, doch slechts in en door gemeenschap met den menschelijken geest, die in geen zijner uitingen van den Geest Gods is verlaten, veeleer in al zijn uitingen openbaring van dien Geest is, ja, zichzelf hervindende zelfvervreemding Gods, tot zichzelf wederkeerende uiting van God zelf is.

Zooals we niet kunnen lezen zonder methodische kennis van het alphabet en zooals we niet kunnen rekenen zonder methodische kennis der vermenigvuldigings-tafels, zoo zullen we niet zuiver kunnen denken zonder methodisch begrip van de verhouding onzer denkbaarheden. Methodisch begrip is slechts te verwerkelijken door methodische oefening. Methodische oefening is een zeer inspannende werkzaamheid waarbij men met ijzeren zelftucht alle toevallige particulariteit, alle particuliere invallen en ingevingen afwijst en zich dwingt te denken op die wijze en in die orde die door 'het' denkend bewustzijn als het boven alle particulariteit 'algemeen' geldige wordt geëischt.

Die het voorrecht heeft in methodisch begrip van de verhouding onzer denkbaarheden ook maar eenigszins te zijn geoefend, ziet dan ook het denken, zelfs bij ernstig nadenkende menschen, zelfs bij overigens zeer scherpzinnige menschen, ook zelfs bij menschen die door een fijne intuïtie al reeds heel veel van het leven begrijpen, ja zelfs bij hen die een zeker niet hoog genoeg te waardeeren academische filosofische opleiding hebben genoten of genieten, telkens weer, nadat 't een tijd goed gaat, misloopen bij gebrek aan een systematische logica.

Voor onze algemeene menschelijkheid is natuurlijk een redelijke doordenking van den geest hoofdzaak en de redeleer als noodzakelijke inleiding slechts middel tot begrip van 't mènschelijk leven, terwijl een redelijke doordenking van de natuur van minder algemeen belang is en een kort saamgevatte ordening van de algemeene natuurkennis van den gemiddeld ontwikkelden mensch voldoende is te achten als schakel tusschen redeleer en leer van den geest.

Doch daar rede en natuur in den geest en natuur en geest in de rede verondersteld zijn, zijn zij ook in hunne logische doordenking niet streng te scheiden, en zal een doordenking van redelijke denkbaarheid alreeds zeer veel tot verheldering van levensbegrip bijdragen.

Doch omgekeerd zal ook een encyclopedische doordenking van den geest in zijn over en weer elkaar vooronderstellende psychologische organisatie, sociologische ordening en kultureele uiting

of als den geest van den enkeling, den geest der gemeenschap en het geestelijk leven onwillekeurig, onopzettelijk en onvermijdelijk bijdragen tot begrip van het zuiver redelijke.

Wij zullen daarbij echter doorloopend moeten bedenken, dat de redeleer op zichzelf en zonder meer niet tot levenswijsheid voert, doch slechts zuivere overdenking van het beleefde mogelijk maakt en dat levenswijsheid als begrip van levenservaring allereerst levenservaring behoeft. Doch daarbij valt ook te bedenken, dat vele ervaringen, ja zelfs zeer vele en de meest-uiteenloopende ervaringen van een zeer lang leven, zoo op zichzelf en zonder meer als onbegrepen ervaringen evenmin levenswijsheid is. Eerst begrepen ervaring is levensbegrip. En begrijpen (is niet resultaat van, doch) *is* denkwerkzaamheid. Denkend moet den zin van het ervaren leven verstaan worden. Het leven, in den zin van al wat lijdelijk en bedrijvig beleefd is en beleefd kan worden, is belangrijk genoeg om te trachten den zin er van zoo zuiver mogelijk te verstaan. Voor volledig begrip is intuïtie onmisbaar, doch tevens ontoereikend. Methodische, dat is zich met inspanning op de logische denknoodwendigheid concentreerende en alle intuïtie volledig beheerschende oefening is noodig. Die geconcentreerde denkwerkzaamheid vordert zelftucht en toewijding. Die toewijding is nu weer niet mogelijk zonder het intuïtief besef dat onze hoogste roeping als mensch is begrijpend begrip der werkelijkheid te zijn, eene roeping, die niet naast, buiten en boven andere roepingen staat,

doch al die andere roepingen in zich begrijpt (in dubbelen zin), omdat alleen als begrijpende mensch de mensch de waarheid en waarde van al hetgeen waartoe hij geroepen is kan verstaan. In dien zin is dan te begrijpen dat de eenzijdig alléén-denkende mensch nog niet de ware mensch is, omdat in volledige menschelijkheid niet naast, doch met en onafscheidelijk van het denken het gevoel en de wil als noodzakelijke momenten mede doen. Begrip van levenservaring vooronderstelt toch een in zich onderscheiden en tot een veelheid zich verbijzonderende levenservaring, een veeleenheid dus van vele bijzondere passieve en actieve levenservaringen, die ieder voor zich niet weer opnieuw denkwerkzaamheid zijn, doch die als onderscheidene actieve en passieve belevingen objecten van het werkzame denken zijn.

Dat echter de ware mensch niet de alleen-en-uitsluitend denkende mensch is, doch dat in ware menschelijkheid naast en onlosmakelijk vervlochten met het denken ook het voelen en het willen mededoen, dat kan alleen door den denkenden mensch verstaan worden. Iedere pleitrede voor het recht en voor de waarde van het gevoel of van den wil is een daadwerkelijk bewijs van de overgrijpende macht van het denken, is een onbewuste erkenning van de soevereiniteit van het denken. Ja, wat meer zegt, dit denken, dat zichzelf bestrijdt om 'het gevoel' of om 'den wil' te verheerlijken, is niet slechts een ongeweten weten van het volstrekte tegendeel van hetgeen betoogd wordt, doch ook een ongevoelde ongevoeligheid

voor waarachtige menschelijkheid en als zoodanig meteen een ongewilde onwil tot verwerkelijking van den waren mensch. Het ware gevoel is het gevoel voor het ware, dat als zoodanig tevens de ware wil is, die 't ware wil. En de ware wil, die als zoodanig het waarachtig vereerde ware waarachtig wil, is meteen en onmiddellijk het ware werkzame denken, dat in getrouwe toewijding en met ijzeren zelftucht de objectief-denkbare waarheid, de ware objectiviteit bedenkt. Wat men met toewijding, dat is met gevoel wil, dat wil men grondig. Wat men grondig wil, dat doet men stelselmatig. Door toewijding en tucht dwingt het denken zichzelf tot inspannende stelselmatigheid. Tot deze stelselmatigheid van denken nu poogt het derde en vierde gedeelte van dit boekje voor te bereiden.

Die voorbereiding bestaat in de doorloopende poging om op allerlei wijze te doen beseffen, dat de te bedenken waarheid niet is een weten van een werkelijkheid buiten 'het' bewustzijn en dus niet is het van uit de beleefde werkelijkheid met onze formeele logica deductief construeeren eener niet-beleefde en niet-beleefbare werkelijkheid, en evenmin is het construeeren langs inductieven weg van een 'waarschijnlijk' beeld eener niet-beleefde en niet-beleefbare werkelijkheid, die als de onbeleefde voorwaarde aan de beleefde werkelijkheid 'vermoedelijk' ten grondslag ligt, — doch dat bedenken der objectieve waarheid is het verstaan van den algemeen-geldigen zin van 'de' werkelijkheid, zooals die door 'den' mensch beleefd werd,

wordt en worden zal. Die werkelijkheid als veeleenheid van menschelijke belevenissen wordt dan door niemand in z'n totaliteit rechtstreeks beleefd, doch geldt voor ieder subject als het algemeen-geldig geheel waarvan z'n algemeen-geldige dubbelzijdige duiding zijner eigen belevenissen een deel is, — als 't denkbare geheel dat resultaat is van de algemeen-geldige denkende vereeniging der dubbelzijdig-objectiveerende subjectieve belevingen.

Fundamenteele voorwaarde voor het verstaan van den zin der algemeen-geldige objectiviteit is begrip der drieledige wederkeerige afhankelijkheid van ik, andere ikken en objectiviteit. De veelvoudige zelfbewustwording als ik, gij en zij in alzijdig-wederkeerige ik-en-gij-betrekking is voorwaarde voor het gelden der objectiviteit, in allerlei zin. Mijn bewustzijn is, voorzooverre het rechtstreeksche zelf-beleving is (ook als eigen rechtstreeksche beleving van objectiviteit), veeleenheid van *dezelfde* bewustheden, die anderen beleven. Mijne objecten zijn, naar de mogelijkheid, objecten van ieder ander ik. En de onderscheidene gestalten die de subjectieve zijde mijner belevenis aanneemt, al mijne eigene gevoelens en wenschen, verlangens en willingen, zijn gevallen derzelfde subjectieve-gestalten die anderen als hunne eigene gevoelens en wenschen, verlangens en willingen, als de subjectieve zijde hunner eigene subjectieve belevenissen beleven. Beeldend gesproken is mijn ik — dat is mijn leven als veeleenheid mijner belevenissen — uit precies dezelfde bewustheden 'op-

gebouwd' als het leven van alle anderen. Doch in of als mijn bewustzijn, in of als mijn leven als geheel mijner belevingen, doen de door mij als beleving van anderen geweten belevingen mede. Mijn bewustzijn bestaat zelfs voor een overgroot deel uit het rechtstreeks of uit de tweede of verdere hand weten van belevingen van andere subjecten. Die beleving van anderer belevingen zijn zoo zeer integreerend deel van mijne eigene veeleenheid van belevingen dat zij tot eene onoplosbare totaliteit zijn versmolten. De rechtstreeksche eigene belevingen en de onrechtstreeksche belevingen vloeien zonder scherpe grens in elkaar over. (Denk aan Uw lezen van dit boek als 't onmiddellijk bij de hand zijnde, 't meest actueele voorbeeld). Ook is mijn leven niet eenvoudigweg de som van de rechtstreeksche en onrechtstreeksche belevingen en van hun vloeiend overgangsgebied. Want al die rechtstreeksche en onrechtstreeksche belevingen staan met elkaar in de allernauwste wisselwerking en maken elkaar eerst mogelijk. Zoo is in het ik-leven de gemeenschap verondersteld — en omgekeerd. Denk hier aan de beleving van gezelligheid, van uitgelatenheid en jool, van een gesprek, van schuldgevoel, van plicht; denk hier aan de beleving van vriendschap en huwelijksche liefde. Ja zelfs de alleen in afgesloten studeerkamer of laboratorium verrichte wetenschappelijke arbeid, ook mijn schrijven van dit boek, is reeds voorbeeld van de nemende èn gevende, eigenende èn uitende betrekking tot andere subjecten. In al die particuliere en zelfs in eenzaamheid beleefde be-

levingen is het voor 't particuliere subject gelden van andere subjecten en verkeer met die andere subjecten, in de dubbelzijdigheid van kennisnemen hunner en kennisgeven zijner belevingen, in wederkeerigheid dus van ik-en-gij, noodzakelijke voorwaarde. *Juist die wederkeerige betrokkenheid van ik en vele andere ikken in ik-en-gij-verhouding is de mogelijkheid der transcendentale apperceptie, dat is die volstrekte zekerheid waarmede het enkel-ik de particulariteit van eigen gewaarwording, eigen waarneming, eigen ervaring overschrijdt en in (of als) eigen denkend bewustzijn 'de' ervaring beleeft.*

Fundamenteele voorwaarde voor het verstaan van den zin der objectieve werkelijkheid, zooals die onafhankelijk van het particuliere enkel-bewustzijn en zijne beperktheid zich voor 'het' bewustzijn doet gelden en eeuwig zal doen gelden, of — wat 't zelfde is — door middel van de algemeen geldige duiding door de vele bewustzijnen, dat is 'de' duiding door 'het' bewustzijn tot gelding komt, is het besef, dat in de algemeengeldigheid der objectiviteit (in iederen zin) de algemeenheid der enkele subjectieve belevingen en de algemeenheid der enkele objectiveerend-geduide objecten begrepen is. Dat is het besef dat iedere subjectieve belevenis en iedere objectiveerende duiding der subjectieve belevenissen verenkeld geval eener bijzondere algemeenheid is, waarbij dan het algemeene der verenkelde bewustheden en objecten niet is een onwezenlijke machtelooze abstractie, niet is een abstracte apartheid die weer een ver-

enkeldheid schoon dan verbeelde verenkeldheid zou zijn, doch het machtige, dat niet afzonderlijk van zijn verenkelingen bestaat en niet afzonderlijk buiten zijn verenkelingen geldt, doch in en als z'n afzonderlijke en voorbijgaande verenkelingen zich eeuwig verwerkelijkt.

En zoo is dus ook fundamenteele voorwaarde voor het verstaan van de werkelijke belevenissen het begrip der verhouding van algemeenheid en verenkeldheid. Dat is de verhouding die onoverwogen en onbegrepen of zelfs verkeerd begrepen 'algemeen' zich onafgebroken in ieder verenkeld bewustzijn doet gelden als het regelend principe van alle werkzaamheid van het bewustzijn, op zoodanige wijze dat niets, op welke wijze dan ook, geweten kan worden, dat niets voor het bewustzijn kan gelden *dan als verenkeling van algemeenheid, als algemeenheid van verenkeling*. Dat is die verhouding, die niettegenstaande ze 't nimmer rustend wezen van alle bewustzijnswerkzaamheid is, toch 'algemeen' om te beginnen wordt misverstaan, zoodra het bewustzijn even over dat principe van zijn doen gaat denken, waarbij 't dan niet weet, dat 't het principe van al zijn doen, de vorm van al zijn weten en zijn oereigen wezen is.

Opdat objectiviteit voor mij kan gelden, moet ik als verenkeling van algemeenheid, als geval van 'het ik' gelden. Opdat objectiviteit voor mij kan gelden, moet ik met de andere gevallen mijner eigene algemeenheid (anderen die evenzeer één ik zijn) in verkeer treden, over mijne en hunne belevenissen met de daarin onlosmakelijk begrepen

objectiveerende duiding. Doch voor dit verkeer is het nu weer noodig dat ik al mijne verschillende verenkelde belevingen met algemeengeldigheid als gevallen van algemeenheid stel, waarbij dan niet slechts deze mijne enkele belevenis met meerdere anderen mijner enkele belevenissen als idente belevenissen gelden, doch ieder mijner belevenissen identiek is, als gevallen van 't zelfde, met meerdere enkele belevenissen van meerdere andere ikken. Verkeer vordert veralgemeenende naamgeving, die weder niet mogelijk zou zijn, wanneer niet iedere belevenis en ieder beleefd object voor ieder subject als verenkeling van algemeenheid gold.

Zoo is dan 't wezen van 't zijn van 't ik: verenkeling van algemeenheid te zijn, — en de algemeenheid van ieder enkel-ik is: *denken* van algemeenheid en verenkeling, verenkeling van algemeenheid te zijn (m.a.w. het *algemeen zijn* van 't *enkele ik* is: *denken* van algemeenheid in verenkeling, van verenkeling van algemeenheid.) Doch als *verenkeling* van dit algemeene denken van verenkelde algemeenheid of algemeene verenkeling, is ieder ik dit algemeene denken op *bijzondere* wijs. Iedere bijzondere wijs is als zich-bewegende wijs *dezelfde* beweging. Dat ieder ik verenkeld geval van dezelfde beweging is, daarin is de volstrekte gelijkheid en gelijkwaardigheid *en tevens* de volstrekte ongelijkheid en ongelijkwaardigheid der enkelingen begrepen. Als verenkelde gevallen van 't zich bewegende denken zijn we allen, geweten of ongeweten, gevallen van de zich verwerkelijkende

rede, die als *gevallen*, dat is *verschillende* gevallen bepaalde mate, dat is *verschillende* mate van rede-verwerkelijking zijn. Die mate, dat is *verschillende* mate der rede-verwerkelijking vormt nu de verlegenheid voor het verstandige denken. Want slechts sentimenteel verstand verwerpt de mate. Doch wat is nu de objectieve maatstaf voor de mate? Hoogst eigenaardig is nu wel dat tobbend 'zoeken' naar een 'objectieve' maatstaf, dat is naar een 'objectieve' waardebepaling van de vele gestalten van 't zich ontwikkelend denkend bewustzijn. Want voor de *objectieve* maatstaf ter waardebepaling van de onderscheidene fasen der denkende subjectiviteit waant het denkend subject niet slechts buiten zichzelf doch buiten de denkende subjectiviteit te moeten gaan. Dit nu is een transcendentie die niet alleen met Kant als ongeoorloofd moet worden begrepen, doch die èn volstrekt onmogelijk èn zinneloos is. Wil de objectiviteit der maatstaf (of de maatstaf der objectiviteit) zin hebben, dan moet die zin zijn de 'transcendentaliteit' in Kantischen zin, het overschrijden van den grens van het verenkelde subject, waarin een verenkeld subject zijn weten tot het weten van 'het' subject verheft, en zoo, eigen beperktheid overschrijdend, weet geval van 'het' algemeen geldige denken te zijn. Het zoeken, door de denkende subjectiviteit, der objectieve waardemeter van de verschillende fasen van zichzelf is toch niets anders dan het bedenken, door en in het denken, van den objectieven waardemeter van het denken. De maatstaf der mate van redeverwerkelijking is echter de zich

verwerkelijkende rede zelf. En als gevallen der zich verwerkelijkende rede, die de eenige objectieve waardemaatstaf zijner mate van verwerkelijking is, hebben of zijn wij tevens de zich ontwikkelende maatstaf. Daarbij komt de maatstaf niet achteraan hinken, doch de zich zuiverende maatstaf is als de voortschrijdende zelfkritiek en de voortschrijdende probleemstelling de beweegkracht van het zich zuiverend denken. Daarin is dan begrepen èn dat het hoogere het lagere meet en niet omgekeerd, èn tévens, dat de zich ontwikkelende denker met z'n maatstaf, die z'n eigen denkfase juist overschrijdt, in den ander, die datgeen waarmakend bedenkt, waaraan hij zelf nog tobt, die dus voldoet aan zijn maatstaf waaraan hijzelf nog niet voldoet, z'n meester erkent en eert. De leerling echter weet zichzelf geval van dezelfde bewustzijns-ontplooiïng waarvan ook de meester geval is. En de maatstaf voor het meesterschap des meesters heeft de leerling *in zichzelf* als geval van de zich-verwerkelijkende rede. De waarheid (of in andere levenssferen: de waarde) van wat de meester zegt (of doet) wordt niet erkend omdat 't de meester is die 't zegt (of doet) doch juist omgekeerd geldt de meester als meester omdat innerlijk de waarheid (of waarde) beseft wordt van hetgeen de meester zegt (of doet). Voor de ware meester-leerling-verhouding geldt ditzelfde kenmerk ook in andere levenssferen als techniek, wetenschap, staatkunde, kunst enz.

Een oppervlakkige, niet-methodisch zich bezinnende en ook niet meer intuïtief, half-onbewust

de rechte verhoudingen gevoelende verstandigheid, samentreffend met een aan die bewustzijnsfase passend en daarom te waardeeren gevoel van bescheidenheid, verbiedt het waarde-verschil der persoonlijkheid te doen gelden, uit een zekere eerbied voor de particuliere individualiteit, zonder te beseffen dat de ontkenning van het waarde-onderscheid der personen ontkenning der waarde der personen is. „.... Terwijl dat zich zoo noemende „filosofeeren de kennis der waarheid voor een „allerdwaaste poging heeft verklaard, heeft het, „evenals het despotisme der Romeinsche keizers, „adel en slaven, deugd en ondeugd, eer en schande, „kennis en onwetendheid gelijk gemaakt heeft, „alle gedachten en alle onderwerpen genivelleerd, „zoodat de begrippen van het ware, de wetten „van het zedelijke ook verder niets zouden zijn „dan meeningen en subjectieve overtuigingen en „de meest misdadige grondstellingen als overtui-„gingen met die wetten gelijkwaardig gesteld wor-„den en dat eveneens alle ook nog zoo onbelang-„rijke en particuliere onderwerpen gelijkwaardig „gehouden worden met datgeen wat het interesse „van alle denkende menschen en de banden van „de zedelijke wereld uitmaakt". (Hegel Philosophie des Rechts, Vorrede).

Voor dit sentimenteel wordende verstand geldt dan zelfs geen waardeverschil tusschen deskundigheid en ondeskundigheid, — genialiteit, middelmatigheid en achterlijkheid, — geen waardeverschil ook tusschen den grooten staatsman en den politieken tinnegieter, tusschen den kladschilder en

Rembrandt, tusschen fetishdienst, Mohamedanisme en Christendom, tusschen Büchner en Kant, tusschen Haeckel en Hegel. Ja voor dit sentimenteel wordende verstand geldt zelfs geen waardeverschil tusschen de abnormale en de normale gedachtengang, tusschen den idioot en de corifeeën van wetenschap en kunst, tusschen hallucinaties en methodisch wetenschappelijke waarneming, tusschen de uiting van den delireerende en die van nauwlettende methodische wijsgeerige bezinning. Dit geestes-communisme, deze geestelijke-gelijkmakerij duwt dan alle geestelijke hoogheid en daarmede heel die rijkgelede veeleenheid van gedifferentieerde geestelijke waarden, die de waarde en den zin des levens uitmaken, heel die levenswerkelijkheid der persoonlijk in interpersonaal verkeer boven en buiten de grenzen der particulariteit opgeheven bovenpersoonlijke kultuur in zijn veelzijdig-gedifferentieerde levenssferen en in zijn veelzijdig uitingen in ieder dier sferen, neer in de ongedifferentieerde modder van waardelooze, immers geen *eigen* waarde hebbende particuliere meeningen en toevallig nu eens noodzakelijk zóó-zijnde willekeurige wenschen.

In waarheid echter is dit het belangrijke van het leven en dit de waarde der onderscheidene levenssferen dat ieder enkeling het vermogen *is* der verwerkelijking van eigen waarde, dat ieder enkeling zichzelf door en uit de kultuur en daarmede de kultuur door en uit zich op eigene wijze, naar eigene maat tot eigene waarde vermag op te bouwen. In waarheid doet zich in iedere levens-

sfeer de kategorie der norm en daarmede die der waarde gelden. Iedere levenssfeer is niets anders dan de zichzelf verwerkelijkende bovenpersoonlijke norm, die persoonlijk als *die* bovenpersoonlijke richtsnoer en drijfkracht ondervonden wordt welke den mensch dringt uit eigen vrijen wil zichzelf te verwerkelijken uit en in bepaalde levenssferen, waarbij met de mate der norm-verwerkelijking tevens het normbesef zich ontwikkelt en dus de drijvende kracht zich bestendigt. Daar iedere individueele enkeling als geval van het algemeene passief-actieve menschelijk leven in *alle* levenssferen is betrokken en zich in al die levenssferen tot verschillende mate ontwikkelt, terwijl ondanks de ongelijkwaardigheid dier sferen ieder dier sferen volwaardige zijde onzer menschelijkheid is, zoo relativeert zich onze persoonlijke menschelijkheidswaarde.

Zoo hebben ook de verschillende levenssferen ieder hun eigene en dus verschillende waarde. Allen zijn zij onontbeerlijke zijde onzer menschelijkheid. Doch de sfeer van het zich verwerkelijkend begrip, van het begrip dat de onderscheidene levenssferen in hunne waarde-verhouding en wederkeerige overgrijping als verschillende noodzakelijke momenten van het ééne en ondeelbare menschelijke leven begrijpt, is van al die sferen de hoogste. Het is de sfeer die de waarheid verwerkelijkt. Doch zonder al die anderen ware het begrip niets, want het zou niets hebben om te leeren begrijpen.

De hoogste aangelegenheid van het mensche-

lijk leven is de waarheid. De objectieve maatstaf van het ware denken is niet gemakkelijk te vinden. 't Is niet een uitwendig middel dat voor iedereen maar voor het grijpen ligt om gemakkelijk de waarheid van menschelijke gedachten te toetsen. De ware maatstaf is de zich ontwikkelende waarheid zelf. Wij kunnen de ware maatstaf niet 'hebben', doch wij kunnen haar *zijn*, door onszelf door toewijdende en aanhoudende oefening tot geval van de zich ontwikkelende waarheid te maken. Zoo, doch ook slechts zóó, is de waarheid leerbaar.

Moge dit boekje sommigen tot aanleiding strekken en als aanvankelijk richtsnoer dienen om methodisch denken te leeren.

36